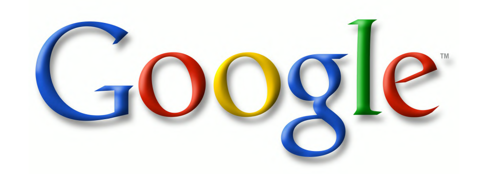
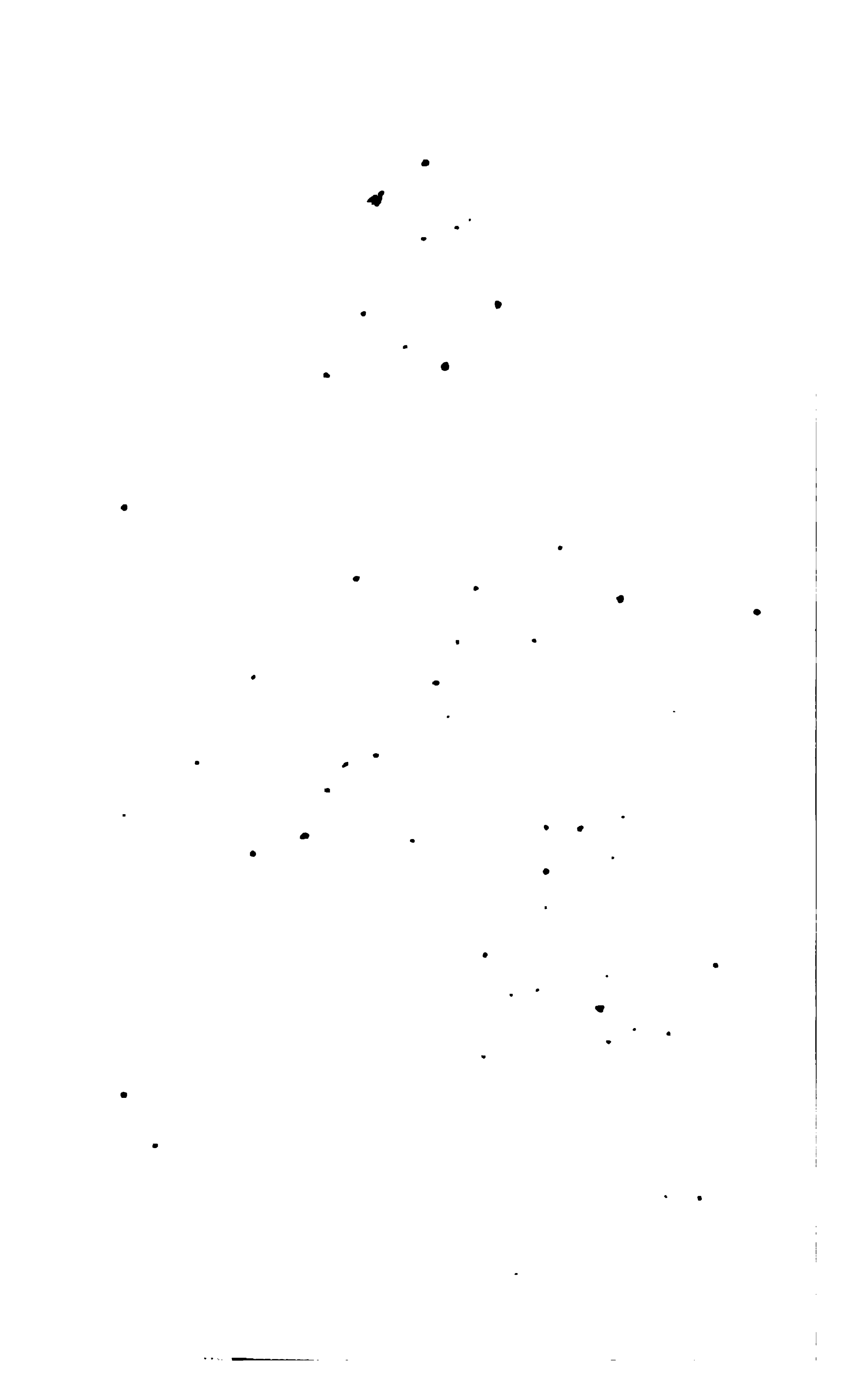














HOMERISCHE FORSCHUNGEN

VON

KARL WILHELM OSTERWALD,
CONRECTOR AM GYMNASIUM ZU MERSEBURG.

ERSTER THEIL:

HERMES-ODYSEUS.

HALLE,
C. E. M. PFEFFER.
1853.

HERMES-ODYSEUS.

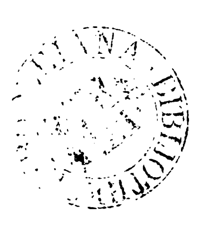
MYTHOLOGISCHE ERKLÄRUNG

DER

ODYSEUSSAGE

VON

KARL WILHELM OSTERWALD,
CONRECTOR AM GYMNASIUM ZU MERSEBURG.



HALLE,
C. E. M. PFEFFER.
1853.

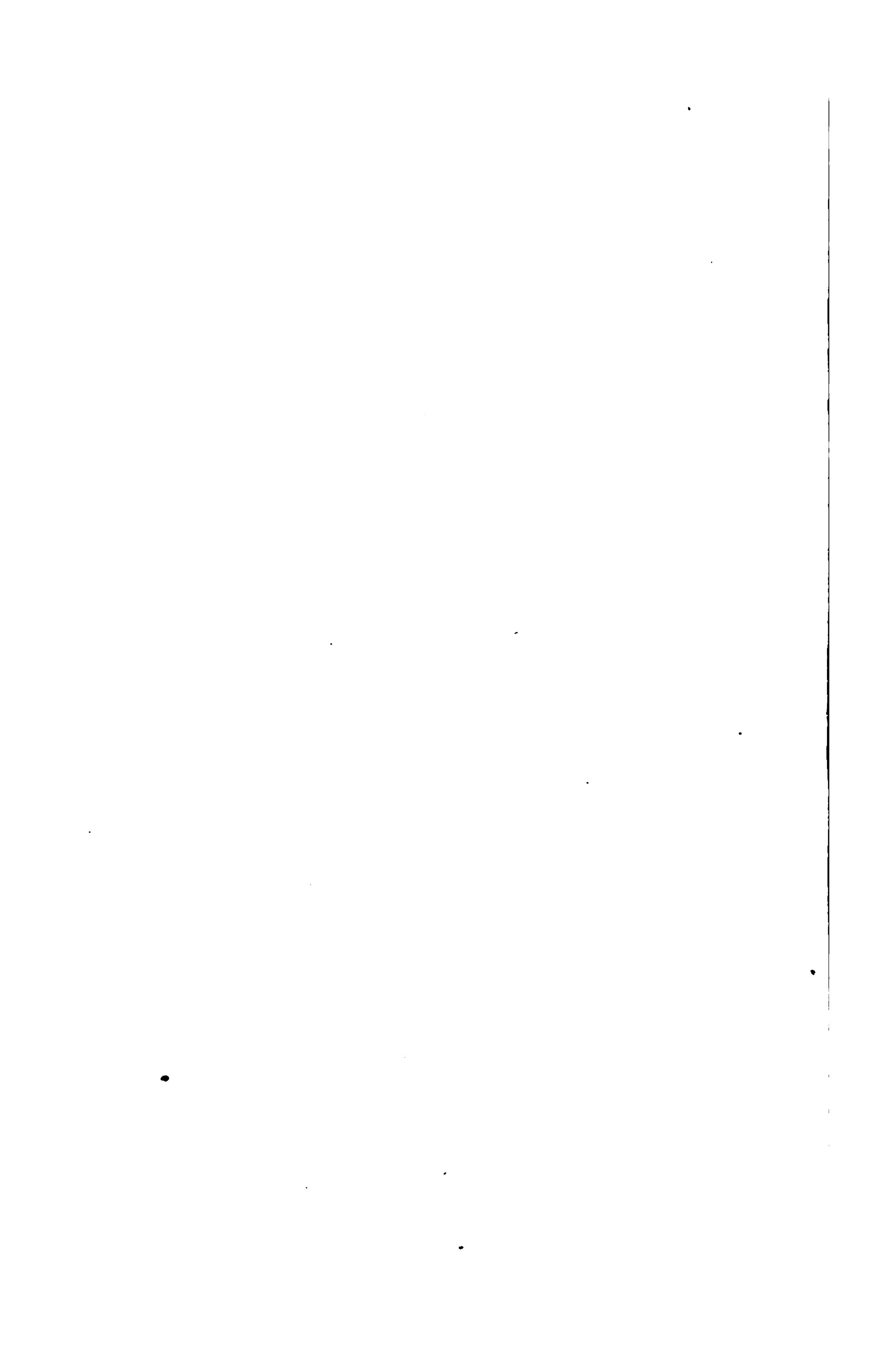
HERRN PROFESSOR

G. BERNHARDY

IN HALLE

AUS INNIGER DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

GEWIDMET.



Indem ich Ihnen, hochgeehrter Herr Professor, diese Erstlingsfrucht meiner Homerischen Studien widme, erfülle ich mit Freuden eine Pflicht der Pietät, die mich seit Jahren gedrückt hat. Ausser den Arbeiten meines Berufes, die billiger Weise den grössten Theil meiner Zeit in Anspruch nehmen, haben meine Versuche, die Stoffe unserer nationalen Epen der Jugend zugänglicher zu machen, und meine poetischen Studien, die einmal existierten und sich des Rechtes der Existenz nicht ohne Weiteres begeben wollten, mich bisher gehindert, Ihnen zu beweisen, dass ich Philologie nicht bloss studiert habe, sondern auch fortstudiere, und dass auch jene anderweitigen Neigungen mit meinen philologischen Studien in einem innigeren Zusammenhange stehen, als es Manchem vielleicht scheinen möchte. Wenigstens bilde ich mir ein, dass das vorliegende Schriftchen Zeugniss ablegt von meiner Liebe zum griechischen nicht minder wie zum deutschen Alterthum, die ja beide einen Freund der Poesie in gleich hohem Grade anziehen können; und ich darf wohl behaupten, dass diese Forschungen fast mit Nothwendigkeit aus dem ganzen Gange meiner Studien und Neigungen erwachsen sind.

Fürchten Sie nicht, dass diese Liebe eine dilettantische sei: ich bin mir bewusst, dass sie von ernstem Streben nach Gründlichkeit gehalten und getragen wird. Wie könnte ich auch wagen, Ihren Namen meiner Schrift voran zu setzen, wenn ich nicht glaubte, dass sie, wie wenig es ihr auch gelungen ist „auszustossen jeden Zeugen menschlicher

Bedürftigkeit", doch in all ihrer Bedürftigkeit zugleich auch die ernste Wissenschaftlichkeit bezeugt, zu welcher Sie, hochverehrter Herr Professor, Ihre Schüler stets so nachdrücklich aufgefordert und so vorleuchtend angeleitet haben.

Ich weiss wohl, dass das Feld, das ich mit dieser Schrift betrete, ein äusserst schlüpfriges ist. Den λόγος eines μῦθος ganz und richtig aufzufinden ist immer und überall schwierig, und es scheint doppelt schwierig in den Homerischen Gedichten, deren Stoff ja Viele noch gar nicht für einen μῦθος gelten lassen wollen, weil sie in der bekannten Geschichte von den Vögeln, die nach des grossen Meisters Kirschen flogen, nur den Beweis finden, dass diese Früchte vortrefflich gemalt waren, und noch nicht zu der Consequenz vorgedrungen sind, die Goethe daraus zieht, dem die Geschichte vielmehr beweist, dass diese Liebhaber echte Sperlinge waren.

Die Versuche der Deutung, die bisher vorlagen, sind, mit geringen Ausnahmen, freilich nicht so ausgefallen, dass denen, die ohne einen historischen Odysseus nicht glauben selig zu werden, ihr Glaube ernstlich erschüttert werden könnte; aber die Unzulänglichkeit dieser Versuche kann uns wohl von der Schwierigkeit des Unternehmens überzeugen, nicht aber von ferneren Versuchen zurückschrecken. Ist einmal ein fruchtbarer Gedanke geboren, wie der leuchtende der Wolf'schen Prolegomena, so wirkt er mit Nothwendigkeit fortzeugend weiter und ruht nimmer, bis sein voller Inhalt sich rein und klar entwickelt hat. Und wer sollte glauben, dass die grosse Geistesströmung, die hauptsächlich von F. A. Wolf ausgegangen ist, schon jetzt versandet und versiegt wäre wie ein armseliger Bach, der nicht die Kraft hat zum Ocean zu gelangen, weil er einem zufälligen Gewitterregen und nicht einem lebendigen Quell sein Dasein verdankt.

Im Ernst glaubt das wohl nur Herr Prof. Nitzsch, der den so eben erschienenen ersten Theil seiner Sagenpoesie der Griechen mit dem grossen Trumpfworte beschliesst: „Es handelt sich aber darum, ob die Menschheit einen Homer gehabt habe oder nicht. Ehe man diese überlieferte Thatsache sich nehmen lässt, diesen Glauben sich bewogen findet aufzugeben, da verlangt man zuerst eine ganz andere Untersuchungsmethode, ganz andere Grundsätze derselben und denen entsprechendes Verfahren."

Die Menschheit wird den Verlust der Persönlichkeit Homers ohne Krämpfe ertragen; es handelt sich gar nicht um die Entreissung eines Palladiums der Menschheit, sondern lediglich um eine Privatliebhaberei, die denn doch nicht mehr von so Vielen getheilt wird, als Herr Prof. Nitzsch noch immer zu glauben scheint, als wenn es in der That niemals Schüler Wolf's, Welcker's, Lachmann's, Bernhardy's und wie vieler den Wolf'schen Principien huldigender grosser Philologen sonst noch gegeben hätte.

Es ist unendlich viel grösser und erhebender, die Homerische Sage dem gemeinsamen Urquell aller Völkersage entströmen und die Homerischen Gedichte aus dem Geiste einer ganzen Nation wachsen zu lassen, als sie für das Product der Erfindung eines Einzelnen zu halten, und den Inhalt jener Sagen, die uns weit über die Zeit des angeblich historischen Homer hinaus über die Schwelle der Geschichte tief in die Zeit der ursprünglichen Völkereinheit vor aller Geschichte, ja selbst in die geheimnissvolle Werkstätte des ursprünglichen schaffenden und dichtenden Menschengeistes hinein blicken lassen, diesen Inhalt unmittelbar an uralt-heilige Göttersage anzuknüpfen, ist unendlich viel grösser und erhebender, als in ihm nur die subjective Erfindungsgabe des Dichters zu bewundern. Es ist ein jäm-

merlich Ding um subjective Erfindung: der wahre Dichter findet seinen Stoff, aber er erfindet ihn nicht.

Doch verzeihen Sie, hochverehrter Herr Professor, dass diese polemischen Sätze sich in eine Zuschrift verirren, die der Liebe dienen soll, nicht dem Streite, und zürnen Sie mir nicht, wenn Sie auch in der Abhandlung selbst einige Polemik gegen den ausgezeichneten Gelehrten finden, durch dessen gediegene Arbeiten auch ich in meinen Homerischen Studien so vielfach gefördert bin. Es ist sehr schmerzlich, mit einem Manne, dem man von jeher innige Verehrung gezollt hat, sich in principieller Differenz zu sehen, aber ich durfte nicht schweigen, weil ich durch solche Pietät die höhere gegen den grossen Namen F. A. Wolf's zu verletzen geglaubt hätte.

Es wäre in der That eine zu herbe Ironie, wenn jener Satz von Nitzsch nicht schnelle Antwort fände, jetzt, wo man damit umgeht, Wolf's Büste in der Halleschen Aula aufzustellen; und mit der Antwort nicht zu zögern ziemt sich wohl für einen Zögling von Halle.

Denn mich so zu nennen habe ich ein gutes Recht, der ich in Halle auf der Lateinischen Schule lernen, auf der Universität studieren und wiederum auf der Lateinischen Schule wie auf dem Pädagogium lehren gelernt habe. Was ich auch immer bin, ich bin es in Halle geworden, und ich denke wie vor Allen an Sie, hochverehrter Herr Professor, und Ihren energischen Einfluss auf meine geistige Entwickelung, so auch an meine übrigen Lehrer an der Schule wie an der Universität, mit inniger Pietät und Dankbarkeit zurück.

Sie sprechen in Ihrem Grundriss der Griechischen Litteratur den Gedanken aus, dass die Homerische Frage so zu sagen beim Wenden der Hand eine neue Wendung erhalten könne. Hier ist nun eine ganz neue Wendung. Ich

sage das nicht, weil ich mir auf die Neuheit etwas Besonderes zu Gute thue, im Gegentheil: es ist mir ein wahrer Trost gewesen zu sehen, dass meine Ansicht nicht absolut neu ist, sondern zum Theil wenigstens an frühere Ansichten anknüpfen kann, und dass Welcker in seinem Aufsatze über die Phaeaken ganz ähnliche Ansichten aufstellt und ganz nahe an die Lösung des Odysseusräthsels heranstreift. Der geniale Mann würde es gewiss gelöst haben, wenn er nicht allein jene nordische Sage von den Fährmännern des Todes, sondern die germanische Sage überhaupt in ihrer mythologischen Bedeutung in den Bereich seiner Forschungen gezogen hätte. Er würde dann gewiss statt an Entlehnung an Urverwandtschaft gedacht haben und zu denselben Consequenzen gelangt sein, wie ich.

Es klingt freilich stolz, wenn ich behaupte, die uralten Odysseusräthsel wirklich gelöst zu haben, aber ich habe das Wort des grossen Leibnitz nicht vergessen: „Est profecto et in inveniendo quidam casus, qui non semper magnis maxima, sed parvis saepe magna concedat."

Uebrigens hat mir Ihre Beistimmung zu der Welckerschen Ansicht von den Phaeaken den Muth so sehr erhöht, dass ich zu hoffen wage, Sie werden auch meiner Auffassung der Odysseussage, obgleich sie weit über die Consequenzen jenes Welcker'schen Aufsatzes hinausgeht, Ihre Beistimmung in der Hauptsache nicht versagen. Denn die Hauptsache: die Urverwandtschaft der Odysseussage mit der Siegfriedssage (unser Nibelungenlied verdient demnach mit grösserem Rechte die deutsche Odyssee genannt zu werden als die deutsche Ilias, wie sie von Kundigen und Unkundigen bis zum Ueberdruss genannt worden ist), die Identität des Odysseus und Hermes und die gleiche Bedeutung der vier, ursprünglich für sich bestehenden Odysseussagen — diese Hauptsache halte ich für erwiesen, wie sehr auch über

Einzelnheiten noch gestritten werden kann. Dass für die Detailforschung noch sehr viel nachzuholen ist, weiss Niemand besser als ich, aber es galt vor Allem, die ersten puncta zu setzen, und dieses erste Resultat der Forschung der philologischen Welt vorzulegen, das, wie es auch sonst sein möge, doch dazu beitragen muss, wieder frisches Blut in die Homerische Frage zu bringen.

Sie werden finden, dass ich fleissig etymologisiert habe. Auch dieses Feld ist ein ausserordentlich schlüpfriges und obendrein durch zahlreiche Einfälle, die man niemals geistreich, sondern immer nur Faselei nennen sollte, manchem abschreckenden Vorurtheil ausgesetzt. Ich habe mich vor solcher Subjectivität sorgfältigst gehütet und habe, so viel mir bewusst ist, keine Etymologie aufgestellt, die den Gesetzen der Sprachbildung ins Gesicht schlüge. Eben so habe ich mich gehütet, aus der blossen Bedeutung des Namens sofort den Mythus zu deuten, worin frühere Ausleger Erstaunliches geleistet haben. Ich glaube behaupten zu dürfen, dass das Resultat meiner Untersuchungen auch ohne die Namendeutung bestehen würde; dass ich aber die Etymologie mit zu Rathe gezogen und mit ihr so zu sagen die Probe der Rechnung gemacht habe, wird mir Niemand verübeln, wenn er sieht, dass Methode darin ist. „Though this be madness, yet there is method in't", dieses Zugeständniss glaube ich selbst von den Polonii der Wissenschaft erwarten zu dürfen.

Am gespanntesten sehe ich natürlich Ihrem Urtheil über meine Erklärung des Wortes ῥαψῳδία entgegen. Sie macht vielleicht zunächst den Eindruck der grössten Verwegenheit, aber sie ist doch mit der gesammten Untersuchung zu organisch verwachsen, als dass ich sie hätte fallen lassen können. Was ursprünglich nur Vermuthung war, hat sich mehr und mehr bestätigt, und das Zusammentreffen

mit der Bedeutung der Homeriden, an deren Richtigkeit ich nicht zweifle, ist doch mehr als ein zufälliges.

Die Besprechung der Homeriden scheint eine Erklärung des Namens Homeros wie von selbst zu fordern. Ich werde sie nicht schuldig bleiben, sondern sie, sobald es meine sehr beschränkte Zeit erlaubt, in einem zweiten Theile nachfolgen lassen. Es liegt mir ein reichliches Material vor, und obgleich ich die Forschung noch nicht abgeschlossen habe, so glaube ich doch schon jetzt behaupten zu dürfen, dass die Untersuchung der überlieferten Homerossage die überraschendste Bestätigung der bis jetzt mitgetheilten Resultate bringen und den vollen Beweis liefern wird, dass an einen Dichter Homeros im Sinne der Tradition gar nicht zu denken ist.

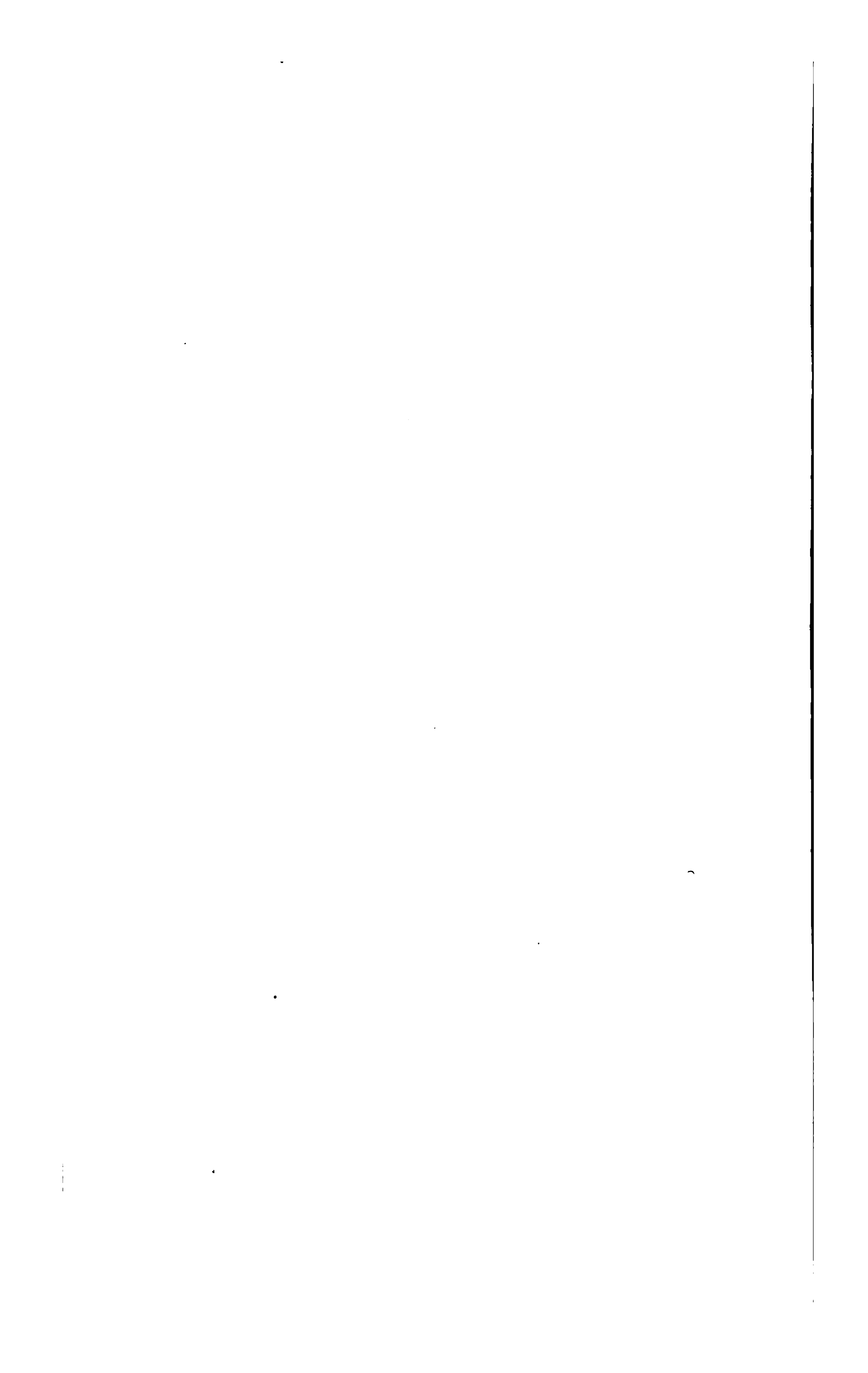
Ich hatte mir ursprünglich vorgenommen, Sie, hochverehrter Herr Professor, zu Ihrem nächsten Geburtstage mit meinem Schriftchen zu überraschen. Inzwischen wissen schon so viele Freunde um die Existenz der Abhandlung, dass die Ueberraschung leicht vereitelt werden dürfte, und meine lieben Merseburger Collegen, deren lebendige Theilnahme an meinen Forschungen mir die Kraft und Freudigkeit des Schaffens immer frisch erhalten hat, drängen mich, mit der Herausgabe keinen Tag mehr zu zögern. Ich will ihnen folgen. Ich denke, die innigen Wünsche, die ich immer für Sie und Ihr Wohlergehen im Herzen hege, finden auch an jedem andern Tage ein williges Gehör bei Ihnen. Möge Ihrem Leben niemals die *μελιτόεσσα εὐδία* fehlen; mögen Sie der Wissenschaft, deren grande decus columenque Sie sind, noch lange erhalten bleiben; mögen Sie Kraft und Musse genug finden, die grossartigen Arbeiten, die Sie angefangen haben, zu beenden und die Pläne, die Sie bewegen, auszuführen; mögen Sie Lust und Kraft

behalten, die Jünger der Wissenschaft zur Selbstständigkeit des Forschens und Denkens anzuleiten und Lehrer der Jugend zu bilden, die werth sind, Ihre Schüler zu heissen; und mögen Sie bei allen Ihren Schülern die Dankbarkeit und Liebe finden, die ich nicht aufhören werde für Sie zu empfinden.

Merseburg, im Christmonat 1852.

Inhalt.

HOMERISCHE FORSCHUNGEN.



I.

Die Untersuchungen über das deutsche Epos, wie weit sie auch noch von ihrem letzten Abschluss und von einem in allen Einzelheiten gleichmässig überzeugenden Endergebniss entfernt sein mögen, haben uns doch zur Genüge darüber aufgeklärt, dass die Heldensage unsres Volkes aus der Göttersage erwachsen ist und gleich ihr auf dem zwar verdunkelten, aber noch immer erkennbaren Grunde poetischer Natursymbolik ruht. Die Versuche den Siegfried des Nibelungenliedes auf rein historischem Wege zu deuten sind trotz des entschiedenen Scharfsinnes, der dabei aufgewandt ist, in der Hauptsache so erfolglos geblieben, dass heute wohl Niemand mehr unter den Kennern altdeutscher Dichtart sich der mythologischen Erklärung zu entziehen wagt, in der nach Ausscheidung alles Historischen, was im Laufe der Jahrhunderte sich natürlich an die Sage anheften und mit ihr verschmelzen musste, der leuchtende, durch den Sieg Frieden verleihende Gott übrig bleibt, der den Drachen, das finstere Ungethüm, das neidisch auf dem unerschöpflichen Horte der Erde ruht, tödtet, die in der Unterwelt oder in der von dem lodernden Flammenwall umschlossenen Burg schlafende göttliche Jungfrau zu neuem Leben weckt, sich mit ihr vermählt und ihr nach kurzem Wonnebesitz durch eine finstere Macht wieder entrissen wird, wodurch sie selbst, die früher so anmuthige und huldreiche Frau, zur furchtbarsten Rachegöttin umgewandelt wird. Ja, so allgemein ist diese Auffassung bereits bei uns eingebürgert, dass jeder auf diesem Gebiete

nur einigermassen gebildete[1]), wenn man ihn etwa noch an den letzten poetischen Niederschlag der alten Sage: an das Märchen von Dornröschen erinnert, sofort die ursprüngliche Beziehung des Mythus zur Natur erkennt und es begreiflich findet, dass die vom Winterschlaf gefesselte Erdgöttin, die, nachdem sie durch den sieghaft leuchtenden Frühlingsgott auferweckt ist, an seiner Seite ein kurzes Sommerleben der Liebe und Wonne verlebt, um dann durch den Verlust des Geliebten, den die feindliche Hand des Wintertodes ihr bereitet, von Neuem wieder in die Nacht der Trauer und des Schmerzes versenkt zu werden —, dass dieser ewig sich wiederholende Wechsel von Lust und Leid in der Natur der noch ungeschwächten Phantasie des Volkes hinreichenden Stoff geben konnte, um daraus ein so tiefes und grossartiges Lebensgemälde dichten und weben zu können, wie wir es in unserm grössten Heldenliede vor uns sehen.

Nicht minder anerkannt ist der Satz, dass die natursymbolisch-religiösen Vorstellungen und Anschauungsweisen der Völker des indogermanischen Sprachstammes bei aller durch Verhältnisse der Oertlichkeit oder der Zeit bedingten Verschiedenheit dennoch im Wesentlichen verwandt und gleichartig sind, und obgleich auch hier die Forschung noch im frischesten Wachsthum ist, so darf doch mit Entschiedenheit schon jetzt behauptet werden, dass kein bedeutenderer Mythus irgend eines Volkes jener grossen Sprachfamilie erforscht wird, ohne dass auf die Mythen der verwandten Völker ein neues und aufhellendes Licht fiele. Wir finden demnach Grundanschauungen der deutschen und nordischen Mythologie auch in der griechischen wenn nicht in gleichen, so doch in ähnlichen Zügen wieder.

Wer kennt nicht den sinnigen Mythus von Demeter und vom Raube ihrer Tochter? Wer kann seine Beziehung auf die im Sommer blühende, im Winter hinwelkende, dem Hades verfallende Natur verkennen? Und wie in Kriemhild die frühere Huld und Anmuth in die glühendste Rache umschlägt, so wird auch Demeter, die Frucht und Segen spen-

1) Oder sollte das noch übertrieben klingen, seitdem in einem so weitverbreiteten und vielgelesenen Buche wie Vilmars Literaturgeschichte jene Deutung in sehr populärer Fassung vorgetragen ist?

dende, zur Erinys, zur Göttin der Rache, wie ja auch Persephone selbst, das Kind der Demeter, nicht allein die lichte Göttin der grünenden blühenden Pflanzenwelt ist, sondern zugleich auch als finstere Herrin im Reiche der Todten waltet [2]). Wenn ferner Apollon als Pythontödter gefeiert wird, so ist das dieselbe Anschauung, die bei uns den Drachentödter Siegfried geschaffen hat: der Lichtgott muss erst die finstern Naturgewalten bezwingen und tödten, bevor seine friedliche Wirksamkeit beginnen kann.

Und nicht allein in der Göttersage der Griechen, sondern eben so, wenn nicht noch deutlicher, begegnen wir in ihrer Heldensage Vorstellungen und Anschauungsweisen, die uns aus dem heimischen Naturmythus vollkommen geläufig sind. So ist die ganze Argonautensage unsrer Siegfriedssage überraschend ähnlich. Jason, der heilkräftige göttliche Held, erobert im fernen Ostlande durch Erlegung des Drachen das goldene Vliess, den Hort der deutschen Sage [3]), und mit ihm zugleich das Sonnenkind Medeia, die zauberkräftig heilende Jungfrau, die als seine Gattin sein Leben mit Ruhm und Liebe zu verschönen bemüht ist und die milde Seite ihres Wesens, die ihr Name andeutet, bewahrt, bis eine feindliche Nebenbuhlerin ihr den Geliebten zu entreissen droht und sie in ein furienhaftes Wesen umwandelt [4]).

---

2) „Es ist von Anfang an, so schien es jenen Menschen der Vorzeit, in den ewigen Naturmächten eine Seite des Furcht und Entsetzen erregenden, und wenn in der schönen fruchtbaren Jahreszeit Alles versöhnt und beruhigt scheint: so bricht in den Winterstürmen und immer wiederkehrenden Schrecknissen der Natur der verhaltene Groll von Neuem hervor. Die anmuthreiche Gemahlin des Himmelsgottes, deren segensschwangrer Schoss das holde Kind Kora gebiert, ist zugleich eine grause, unwillige Braut feindseliger Gottheiten". K. O. Müller, Aeschyl. Eumenid. p. 169.

3) „Er bezeichnet nicht Gold und Edelgestein, sondern den Schatz der Erde, den reichen Pflanzensegen, der sich immer wieder von Neuem gebiert, auf welchem sich der finstere Dämon in der Unterwelt lagert". Wilh. Müller, Versuch einer mythologischen Erklärung der Nibelungensage p. 94.

4) Die griechische Sage vom Schicksalsbrande des Meleager kennt Jeder, aber nicht Jeder weiss, dass dieselbe Sage sich auch bei

Nicht anders ist es mit den Mythen von Kadmos, von Herakles, von Perseus, von Theseus, denen sich leicht eine grosse Anzahl anderer anreihen liesse. Wie sehr sie im Einzelnen von einander abweichen, wie reich die Mannigfaltigkeit der neuen Besonderheiten in ihnen ist: das Grundthema bleibt dasselbe, und der Reichthum und Wechsel der individualisierenden Darstellung beweist nur, dass das uralte und doch ewig neue Wunder der Vermählung des Himmels und der Erde schon in jenen ältesten Zeiten als ein solches erkannt war, das mit Menschenzungen nicht auszusingen wäre.

Sollten nun bei den Griechen nur die übrigen Dichtungen des epischen Cyklus aus dem Naturmythus erwachsen sein, und sollte dasselbe von den beiden grössten Epen, die diesen Namen erst in Wahrheit verdienen, nicht gleichfalls gelten? Es wäre in der That wunderbar. Auch sie sind ja, das muss Jeder zugeben, mag er nun mit voller Naivetät an Einem Homer festhalten und sich gegen die grossen Entdeckungen, zu denen F. A. Wolf den ersten Impuls gegeben hat, sperren oder nicht, auch sie sind ja unzweifelhaft aus der Volkssage hervorgegangen, denn es widerstrebt aller Vernunft und Analogie, in einer so frühen Zeit an Erfindungen des dichterischen Kopfes im Sinne einer um Jahrhunderte späteren Kunstpoesie zu denken; und wer das einräumt, für den ist der Schritt, auch in den Homerischen Gedichten den Naturmythus zu suchen und zu fin-

---

uns findet: „Einst kamen die Nornen (die Schicksalsgöttinnen) in ein Haus, da lag ein Kind in der Wiege und zwei Kerzen brannten über ihm. Die erste und die zweite Norne begabten es mit Glückseligkeit vor andern seines Geschlechtes. Da erhob sich aber zornig die dritte, die jüngste, welche man im Gedränge von ihrem Stuhl geworfen hatte, so dass sie zur Erde gefallen war, und rief: Ich schaffe dem Kinde, dass es nicht länger leben soll, als die neben ihm angezündete Kerze brennt. Gütig aber griff die Aelteste der Jungfrauen rasch nach der Kerze, löschte und gab sie der Mutter mit der Mahnung, sie erst an dem letzten Lebenstage des Kindes wieder anzustecken. Von diesem Besuche der Nornen empfing das Kind den Namen Nornengast". J. W. Wolf, deutsche Götterlehre p. 47.

den, so scheint es nach dem bisher Gesagten, ein eben so nothwendiger als leichter.

Und doch ist dieser Schritt, so viel mir bekannt ist, weder gethan, noch ist in dem streng philologischen Publikum grosse Neigung vorhanden ihn zu thun. Der Grund dazu ist, wenn ich recht sehe, zwiefacher Natur. Einmal hält man wie an einem unwiderleglichen Dogma an dem Satze fest, der zum guten Theil der aprioristisch construierenden Methode moderner Geschichtsphilosophen sein Ansehen verdankt: dass in der Poesie der Griechen der Mensch einen so vollständigen Sieg über die Natur feiere, dass diese gänzlich in den Hintergrund zurücktrete und höchstens als Staffage der lebendigen Menschenhandlung verbraucht werde. Gegen eine solche Ansicht würde nun eine Auffassung, nach der das Leben und Walten der Natur recht eigentlich die Seele des griechischen Epos wäre, in jedem Puncte sündigen. Wo bliebe dann die homerische Plastik, wo das schöne hellenische Leben, wo die unerreichte Mannigfaltigkeit seiner Individuen?

Ich antworte hierauf zunächst, dass es sich um die Dichtung in ihrer jetzigen Gestalt gar nicht handelt, sondern nur um die Sage, wie sie ursprünglich vom Volke geglaubt und erzählt wurde, und die der Dichter, vielleicht ohne ein Verständniss ihrer natursymbolischen Bedeutung aufnahm, bearbeitete und erweiterte; ich antworte ferner, dass auch die Götterwelt der Hellenen höchst individuell ausgebildet ist, wozu schon die eine olympische Scene im ersten Buche der Ilias einen vollständigen Beweis liefert; und ich füge hinzu, das ja im Deutschen Epos aus demselben Keime der Natur- und Göttersage das reichste Leben in so kraftvoll und anschaulich ausgeprägten Characteren erblüht ist, und dass in aller epischen Poesie, so lange sie noch in natürlichem Wachsthum aus dem Gesammtleben des Volkes hervorquillt, derselbe Prozess sich wiederholt, in dem zuerst aus den chaotischen Anschauungen der noch schöpfungskräftigen Phantasie die Gestalt des Gottes geboren wird, von der dann in immer

neuen Wandlungen die übergewaltigen Umrisse verengt und verdichtet werden, bis sie zuletzt das Mass menschlicher Verhältnisse annimmt und

„im Menschenbild sich zeigt,
dass ein Gott sich hergewandt."

Dieses Vermenschlichen, das man mit demselben Rechte Individualisieren nennen kann, ist nicht ein Vorrecht des griechischen, sondern des dichtenden Menschengeistes überhaupt. Der Bewunderung des epischen Heros aber wird es keinen Abbruch thun, wenn aus seiner Menschengestalt noch hier und da der wirkliche Gott hervorleuchtet, und wenn seine Gottähnlichkeit, die der Dichter in so zahlreichen Beiwörtern hervorhebt, noch etwas mehr ist, als nur eine schmückende oder Vers ausfüllende Phrase.

Der zweite Grund der Abneigung gegen eine mythologische Erklärung der Homerischen Sage liegt in den Versuchen, die bisher dazu gemacht worden sind [5]. Sie sind

---

5) Bernhardy spricht sich darüber im Grundriss der Griechischen Litteratur II, p. 54 folgendermassen aus: „Wenn die Versuche des Alterthums aus Homer in einiger Einfachheit und in ehrlicher Stimmung das zu ergründen strebten, was den vorgerückten Bildungsstufen ein Band darbot, um an den unzertrennlichen Begleiter der Jugend und des Mannesalters anzuknüpfen: so sind die speculativen und allegorischen Deutungen der neueren Zeit, von solcher Pietät ganz unabhängig, auf jede Hypothese der Wissenschaft und zufälligen Vorurtheile eingegangen, woraus eine ebenso mannichfaltige als heterogene Litteratur bis auf unsere Tage floss, von der aber jetzt wenig Gebrauch sich machen lässt. Crösius, Reinmann und ihre Geistesverwandten der Reihe nach anzuführen lohnt nicht; ohnehin ist erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in diese Tendenzen ein ernsthafter Gedanke gelegt worden, der über den Standpunkt citler Curiosa sich erhebt. Schon Zoëga (Welcker II, 132) beschäftigte sich einmal mit dem Versuch, in Ilias und Odyssee wissenschaftliche Sätze zu tragen, so dass jene sich um eine Mondfinsterniss, die Odyssee um unterirdische Verwüstungen drehe; und in sofern verliert sogar die Behauptung von Forchhammer Hellen. I, p. 360, dass die Ilias ein kyklisches Epos sei, welches den Kampf des Winters gegen die Erde darstelle, etwas an ihrer Neuheit. Aus der Voraussetzung der Symbolik, dass Homer leisere Spuren priesterlicher, ihm unbewusster Weis-

zum grossen Theil im Sinne der Creuzerschen Symbolik unternommen, die selbst manchen Beitrag zur symbolischen Erklärung homerischer Sagen gibt, und sind entweder ethisch-allegorischer oder physikalisch-astrologischer Natur. Sie enthalten nicht allzu selten die Ahnung des Richtigen, so dass man bedauern kann, dass die Antisymboliker das Kind mit dem Bade verschüttet haben, aber die Summe der Deutungen, die sie ziehen, ist allerdings unerquicklich und so trostlos prosaisch, dass es Niemand zu verargen ist, wenn er nichts davon wissen will.

Ich weiss über diese Art der Erklärung und über ihr Verhältniss zur richtigen Auffassung nicht besser zu reden, als es Wilhelm Müller gethan hat. „Ein Mythus", sagt er, „enthält sehr selten eine allegorische oder abstract philosophische Idee. Wir haben Götter- und Heroenmythen. In den ersten treten Götter in Verhältniss zu andern Göttern oder dämonischen Wesen auf, und es wird darin Bericht von ihren Thaten und Leiden gegeben, wie z. B. der Mythus von Apollon seine Geburt, seinen Kampf mit dem Python, seine Sühne u. s. w. berichtet. Der Complexus der Mythen, die sich auf einen Gott beziehen, gibt uns die Anschauung von seinen Eigenschaften, die mythisch nur als Begebenheiten dargestellt sind; wie die eben erwähnte Erlegung des Python den Apollon als Frühlingsgott zeigt, eine

---

heit trage (Creuzer Symbolik II, 446 ff.) ist selbst von Verfassern etlicher Schulprogramme eine hieroglyphische Lesung des Homer entwickelt, und die Odyssee summarisch als Geschichte des Sonnenjahres oder als ein poetischer Kalender zergliedert, das heisst, ihrer ganzen individuellen Bedeutsamkeit und zugleich alles dichterischen Anspruchs entkleidet worden. Eine physikalische Deutung beabsichtigten Chr. Heinecke, Andeutungen über das Princip der Vermittelung im Hom. Götter- und Helden-Dualismus, Quedlinb. 1834. und Schweigger, Einleitung in die Mythologie auf dem Standpuncte der Naturwissenschaft, Halle 1836. Dahin gehört auch die Vorhalle von Uschold." Siehe auch das Verzeichniss in Lauer's litterarischem Nachlass herausg. von Beccard und Hertz I, p. 271 f. Die dort angeführte Schrift von Klausen: „Die Abenteuer des Odysseus aus Hesiod erklärt" habe ich bis jetzt noch nicht gelesen.

Erklärung, die durch Kultusgebräuche, die stets in innigem Zusammenhang mit dem Mythus stehen, gesichert ist. Der Mythenforscher hat also zunächst die Aufgabe die Idee des Gottes, die in ein Bild vereinigten Eigenschaften desselben, aus seinem Mythus mit Berücksichtigung der Kultusgebräuche heraus zu finden. Kommen Menschen in Göttermythen vor, so geschieht das, wie ich sehe, vorzüglich auf zweierlei Weise: entweder haben wir eine historisch zu erläuternde Sage vor uns, oder die Mythen sind kosmogonischer Natur, sie behandeln die erste Erschaffung des Menschen, sein früheres schöneres Leben und die Verschlechterung seines Zustandes durch das Böse. Zeigte die erste Art von Mythen das Wesen und die wirkende Macht der Götter, so stellt diese das Verhältniss der Menschen zu ihnen dar. Aber solche kosmogonische Mythen verstecken sich nicht, sie setzen die Begebenheiten dahin, wohin sie gehören, in den Anfang der Schöpfung und in die frühesten Zeiten. Wie klar spricht der hebräische Mythus vom Sündenfalle das aus, was er will, nicht minder der griechische von Epimetheus und Pandora: Elohim und die Götter stehen deutlich im Vordergrunde. Sonst haben wir in der Regel in Menschen, die in Göttersagen vorkommen, dämonische Wesen zu sehen. — Stellt also der Mythus die Eigenschaften eines Gottes nur als Facta hin, in welchen sie sich äussern, so liegt ihm allerdings eine Idee zu Grunde — sonst wäre alle Mythendeutung nichtig —; aber nur in so fern als sich das Wesen eines Götterindividuums oder die Vorstellung, die sich der Mensch von seinem lebendigen Gotte macht, in demselben ausspricht. Dieses Götterindividuum ist aber nicht selbst eine rein abstracte Idee, (obgleich mancher nordische Gott dafür ausgegeben ist, und in den Zeiten der spätern philosophischen Abstraction auch nackte Begriffe, wie eine **Pudicitia**, zu göttlichen Wesen erhoben wurden, von denen jedoch keine Mythen bestehen,) oder die abstracte Idee war nicht vorher da und wurde zu einer Person verkörpert: sondern es lebte der Gott, als Herr der Natur und der Menschen, vorher in der Brust, und seine Wirkungen wurden in mythischen Bildern ausgeprägt erzählt. Daraus ergibt

sich, dass es eben so falsch ist in einem Naturmythus die physikalische Wahrnehmung so als Grundlage anzunehmen, dass die in demselben auftretenden Götter und Dämonen bloss personificierte Naturerscheinungen wären, als wenn man in andern Mythen die rein philosophische ethische oder ästhetische Idee als vorher bestehend annimmt, die nur in belebte Gestalten verkörpert wurde um in dem Bilde die Lehre auszusprechen. Der schöne Mythus von Thôrr und dem Riesen Thrymr lehrt nicht den Kampf des Sommers und Winters, sondern sagt in dem mythischen Bilde aus, wie der kräftige Gott, von welchem die wohlthätigen Naturerscheinungen abhängen, der bis dahin nur schlief, seine erfreuliche Macht wieder äussert. Geht ein ganzer Mythus auf ein **fabula docet** aus, was oft genug fälschlich angenommen wurde, oder stellt er wirklich allegorische Personen hin, so haben wir gerechten Grund zu der Annahme, dass er vielmehr später von einem Einzelnen erfunden oder doch entstellt sei. Solcher Art sind z. B. die Mythen von Hercules am Scheidewege, von Eros und Psyche u. a., die aber kaum einer Deutung bedürfen"[6]).

So weit Müller. Ich habe die ganze Stelle aus seiner vortrefflichen Abhandlung, der ich so manche Anregung verdanke, und auf die ich auch im Folgenden wiederholt zurückkommen werde, mitgetheilt, weil sie zugleich die Principien enthält, die mich bei dem Gange meiner Untersuchung über die Odysseussage leiten sollen, zu der ich nun übergehe.

---

6) a. a. O. p. 12—14.

II.

„Um den Mythus auf seine anfängliche Gestalt zurückzuführen", sagt Otfried Müller[1]), „haben wir vor andern Dingen den Zusammenhang zu vernichten und aufzulösen". Scheiden wir demnach alle Beziehungen des Odysseus zur Trojanischen Sage aus, womit zugleich ein beträchtlicher Theil dessen fällt, was Telemachos auf seinen Reisen erlebt, und betrachten wir zuvörderst den Inhalt des Uebrigbleibenden in seinen allgemeinen Umrissen.

Der erste Theil der Odyssee zeigt uns die sinnreiche Penelopeia, wie sie im einsamen Gemache um den abwesenden Gemahl trauert und sich den schönen Leib mit Seufzen und Weinen entstellt. Sie wird von frechen und übermüthigen Freiern bedrängt, die an die Stelle des geliebten Gemahles treten wollen. Drei Jahre lang webt sie — angeblich ein feines und umfangreiches Leichengewand für den alten Laertes ihren Schwiegervater — aber in der Nacht trennt sie das am Tage Gewebte immer wieder auf, bis endlich im vierten Jahr, als die Zeit erfüllet ist[2]), durch den Verrath der falschen Mägde die Freier, die sie immer auf die Vollendung des Gewebes vertröstet hat, die List erfahren und sie zwingen, selbst wider Willen das Gewebe zu vollenden.

Ihr Gemahl hat inzwischen, wie wir aus den folgenden Theilen des Gedichtes erfahren, auf seiner Heimfahrt aus der Fremde mancherlei Gefahren und Abenteuer mit verschiedenen wilden und ungeschlachten Wesen zu bestehen, unter denen die Blendung des riesigen Poseidonssohnes Polyphemos das bedeutendste ist, weil sie des feindlichen

---

1) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie p. 219.

2) *καὶ ἐπήλυθον ὧραι*, Od. β', 107. Es kann auch heissen: „als es wieder Frühling geworden ist".

Meergottes Fluch und Verfolgung hervorruft und dadurch eine lange Reihe von neuen Leiden für den Helden selbst herbeiführt. Zwar gibt ihm der freundlich gesinnte Gott der Winde die Mittel in die Hand, bald zur harrenden Gattin zurückzukehren, aber die bethörten Genossen öffnen, während er selbst schlummert, den Schlauch, in welchem statt der gehofften Schätze die feindlichen Winde verschlossen sind, die nun entfesselt das Schiff aus der Nähe des heimathlichen Strandes wieder auf das offene Meer und nach der Aeolischen Insel zurücktreiben. Aber Aeolus, der nun in dem Helden einen mit dem Fluche der Götter Beladenen erkennt, zieht unwillig seine Hand von ihm zurück und überlässt ihn seinem Schicksal. So wird der Held wieder unstät auf dem Pontos umhergetrieben, und in einem neuen Kampfe mit riesigen Unmenschen gehen ihm elf Schiffe mit ihrer Mannschaft verloren. Mit seinem einzigen Schiffe und mit den übrig gebliebenen Gefährten rettet er sich auf die von der Zauberin Kirke bewohnte Insel, deren Zauber nur seinen Gefährten, nicht aber ihm selbst gefährlich wird. Auf ihre Weisung besteht er die grause Fahrt ins Todtenreich, um dort von dem Seher Teiresias seine ferneren Schicksale zu erfahren, und unternimmt dann, mit dem Rath und den Warnungen der weisen Zauberin ausgerüstet, die Heimfahrt. Die Lockungen der Sirenen wie die Schrecken der Scylla und Charybdis rauben ihm zwar abermals Gefährten, können ihm selbst aber nicht an seinem Leben schaden. So kommt er endlich nach Thrinakia, der im Bereiche des Dreizacks (*Θρῖναξ*) gelegenen Sonneninsel, wo seine Gefährten, durch einen Sturm an der Abfahrt gehindert, trotz aller an sie ergangenen Warnungen die geheiligten Rinder des Helios schlachten, während er selbst schlummert, und dadurch ihren eigenen Untergang heraufbeschwören. Der Sturm zwar hat sich gelegt, als die Rinder verzehrt sind; aber als sie auf dem Meere sind, erhebt sich ein neues Unwetter, und der Blitz, den der höchste Gott des Himmels auf Verlangen des beleidigten Sonnengottes herniederschleudert, zerschmettert das Schiff und vernichtet die ganze Mannschaft bis auf den einen Odysseus, der auf dem Schiffskiele glücklich an

Scylla und Charybdis vorbeikommt und neun Tage auf dem Pontos umhergetrieben wird, bis er endlich an die Ogygische (das heisst Okeanische) Insel zur Nymphe Kalypso kommt, die der Dichter eine furchtbare Göttin, δεινὴ θεός, nennt. Bei ihr lebt er sieben Jahre lang, und ist während dieser Zeit der Welt verloren: Niemand weiss von ihm, Niemand hat Kunde von ihm, ἄϊστος ἄπυστος, so klagen die verlassenen Seinen, ist er dahin gegangen. Kalypso, die bergende, hehlende Göttin, sucht ihn mit allen Künsten und Listen der Schmeichelei und der Liebe zu fesseln, sie verspricht ihm sogar ewige Jugend und unsterbliches Leben; aber es gelingt ihr nicht, seine Sehnsucht nach der Heimath und rechtmässigen Gattin zu besiegen: täglich schaut er über das wüste Meer und weint und sehnt sich vor seinem Tode nur noch einmal den Rauch der heimischen Erde aufsteigen zu sehen; und wenn er sich den Liebkosungen der Göttin auch nicht gänzlich entziehen kann, so gibt er sich ihnen doch nur unwillig und gezwungen hin.

Endlich kommt die Zeit, in welcher die Himmlischen seine Heimkehr beschliessen. Hermes selbst verkündet der hehlenden Nymphe den Beschluss der Götter, und sie muss, wenn gleich mit bitterem Schmerze, den geliebten Helden entlassen. Er zimmert sich ein Schiff und fährt siebzehn Tage ungefährdet über den Pontos, bis ihn der von den Aethiopen zurückgekehrte Poseidon erblickt und durch einen furchtbaren Sturm sein Schiff zertrümmert. Aber er selbst bleibt am Leben: eine freundliche Lichtgottheit (Leukothea) erhebt sich aus den empörten Fluthen, und mit ihrer Hülfe erreicht er schwimmend die Phäakeninsel Scheria.

Hier wird er im Königshause des Alkinoos freundlich bewirthet, und er erwirbt sich nicht allein unermessliche Schätze, sondern erhält auch das Versprechen, von den schiffserfahrenen Phäaken in seine Heimath geleitet zu werden. Und so geschieht es: mit zauberartiger Schnelle führen ihn die seekundigen Phäaken über das Meer und setzen den von einem tiefen Schlaf befangenen Helden mitsammt seinen unermesslichen Schätzen bei Nacht auf dem

heimischen Strande von Ithaka aus. Das zurückkehrende Geleitschiff versteinert der erzürnte Poseidon vor den Augen der Phäaken, und nach einem alten Schicksalsspruche, an den nunmehr Alkinoos sich erinnert, müssen sie befürchten, dass der Meergott ein gewaltiges Gebirge rings um ihre Insel ziehen und sie dadurch von allem Verkehr mit der Welt abschneiden werde.

Der erwachende Odysseus erkennt zuerst sein Vaterland nicht, die befreundete Göttin Athene, die auch früher so oft ihm Huld und Beistand gewährt hat, muss ihm erst die Augen öffnen. Mit ihr beräth er sich über die Rache, die er an den frechen Freiern seiner Gattin zu nehmen gedenkt, mit ihrer Hülfe birgt er den unermesslichen Schatz in der Nymphengrotte und geht in Bettlergestalt zunächst zum treuen Diener Eumäos, der, ohne ihn zu erkennen, ihn aufs Freundlichste beherbergt und bewirthet. Hier trifft er mit seinem Sohne zusammen, gibt sich ihm zu erkennen und bespricht mit ihm den Plan zur Rache an den Freiern. Eumäos bringt ihn in die Stadt. Schon unterwegs soll er erfahren, wie frech seine Widersacher sind, da der treulose Ziegenhirt Melanthios ihm mit schnödem Hohne begegnet. Als Odysseus auf dem Hofe seines Hauses ankommt, stirbt der Hund Argos, sobald er den Herrn erkannt hat. Im Hause selbst lernt er das masslos übermüthige Treiben der Freier kennen und muss bittern Hohn von ihnen dulden, der erst in etwas sich mässigt, als die Kraft seiner Arme in einem Faustkampf mit dem Bettler Iros sich gezeigt hat. Penelope erkennt ihn nicht, will aber mit ihm sprechen, da sie gehört hat, dass der Fremdling neue Kunde von Odysseus mitzutheilen habe. Er vertröstet sie auf den Abend. Da er im Saale zurückbleibt und den Mägden erklärt, dass sie gehen könnten, er selbst wolle an ihrer Stelle das Feuer in den Leuchtgefässen unterhalten und anschüren, lernt er in Melantho, der Schwester des Melanthios, von Neuem die Frechheit und Treulosigkeit des Gesindes kennen. Mit derben Worten fährt er die schamlose an und verscheucht sie und bleibt nun allein bei den Freiern,

„— und schürend die flammenden Feuergefässe
Sah er sie Alle sich an; indess sein Herz in der Brust ihm
Andre Gedanken erwog, die bald sich ihm sollten erfüllen." [3])

Eurymachos, der ihn in dieser Stellung zuerst beachtet, spottet über seine vom Feuer erleuchtete Glatze und ruft höhnend: ein Gott habe den Bettler hergeführt:

„Denn mir scheint's, als komme der glänzende Schein von den Fackeln
Ihm von dem Haupt, auf dem er ja auch kein einziges Haar hat." [4])

Dieser Hohn ist das Signal zu neuen Kränkungen, die nun auch von Seiten der übrigen Freier erfolgen, und die den Gedanken der Rache nur noch mehr in der Seele des Helden befestigen.

Sobald die Freier gegangen sind, bringt Odysseus mit Hülfe seines Sohnes alle Waffen aus dem Männersaale in eine entlegene Kammer; dann, als auch Telemachos sich zu Ruhe begeben hat, kommt Penelope aus ihrem Zimmer, um nunmehr ungestört den Fremdling nach dem abwesenden Gemahle befragen zu können. Noch einmal zeigt sich die Frechheit der Melantho, die erst nach den heftigsten Drohungen verstummt. Der Frage nach seinem Namen und Vaterlande weicht Odysseus aus. „Herrin", sagt er,

„Herrin, es tadelt dich wohl kein Mensch weit über die Erde,
Denn dein Ruhm steigt wahrlich empor bis hoch zu dem Himmel,
Wie eines Königs, welcher untadelig, ähnlich den Göttern,
Ueber ein Volk zahlreicher und tapferer Männer gebietet
Und die Gesetze bewahrt. Da bringet das dunkele Erdreich
Waizen und Gerst', und die Frucht hängt schwer von den Bäumen hernieder;
Kraftvoll zeuget das Vieh, und das Meer gibt reichliche Fische,
Weil er so weise regiert, und in Wohlstand blühen die Völker." [5])

Darum solle sie nach allem Uebrigen fragen, nur nicht nach seinem Geschlecht und Geburtsland, da die Erinnerung daran ihn nur zu unziemlichen Thränen rühren werde. Penelope weist allen Ruhm der Schönheit und Tugend von sich,

---

3) Od. XVIII, 343 ff, (übersetzt von Jacob).
4) Od. XVIII, 354 f.
5) Od. XIX, 107 ff.

er sei vernichtet, seitdem ihr Gemahl in die Fremde gezogen sei. Sie erzählt nun von dem Uebermuthe der Freier und von der List, mit der sie die Drängenden drei Jahre lang hingehalten habe, aber jetzt habe sie das Gewebe wider Willen vollenden müssen, und sie könne der geforderten Hochzeit nicht länger ausweichen, und wiederholt darauf die Frage nach seinem Geschlechte. Nun erzählt Odysseus, er stamme aus Kreta und sei ein jüngerer Bruder des Königs Idomeneus mit Namen Aithon (der Flammende, Leuchtende). Dort habe er den Odysseus, den ein Sturm dorthin verschlagen und zwölf Tage auf die Insel gebannt habe, beherbergt, bewirthet und beschenkt.

„Also erzählt er ihr vieles Erdichtete, ähnlich der Wahrheit,
Aber sie hört' es und netzte mit rinnenden Thränen die Wangen.
Wie um die äussersten Spitzen der Berghöhn schmelzend der Schnee fliesst,
Welchen der Ost auflöste, nachdem er gefallen mit Westwind;
Aber es schwellen die Flüss' in dem Lauf' an, wie er dahin schmilzt:
So schmolz auch ihr schönes Gesicht von den rinnenden Thränen
Um den Gemahl, der neben ihr da sass." [6])

Dann, nachdem er die prüfenden Fragen der Penelope über die Kleidung des Odysseus: den Mantel, die Spangen mit dem darauf befindlichen Kunstwerk und den gleich einer Sonne strahlenden Leibrock befriedigend beantwortet hat, theilt er ihr mit, dass er in Thesprotien von Odysseus gehört habe, er werde mit unermesslichen Schätzen von dort noch in diesem Jahre an einem Neumond zurückkehren. Der Neumond aber, der mit dem Apollonsfeste zusammenfällt, soll gerade eintreten. Penelope, die noch immer zweifelt, bietet dem Fremdling ein Fussbad und ein gehöriges Nachtlager an. Das erste nimmt er an. Die Amme Eurykleia erkennt ihn beim Waschen an einer Narbe am Fuss, darf aber, vom Odysseus bedeutet, nichts verrathen. Noch erzählt ihm Penelope ein Traumgesicht, dessen Deutung auf die bevorstehende Erlegung der Freier er bestätigt.

---

6) Od. XIX, 203 ff.

Da entschliesst sich Penelope, den Freiern den Wettkampf anzukündigen: wer mit dem gewaltigen Bogen des Odysseus durch die Oehren von zwölf hinter einander stehenden Aexten den Pfeil hindurchschiessen würde, dem wolle sie als Gattin die Hand reichen. Am andern Morgen, dem Morgen des Apollonfestes, gibt der höchste Gott des Himmels durch seinen Donner dem Helden ein günstiges Zeichen. Nachdem die nöthigen Vorbereitungen für das Fest getroffen sind, erscheinen die Freier und dringen nach neuen Aeusserungen der Frechheit und des Uebermuthes auf baldige Entscheidung der Penelope. Diese bringt den Bogen. Vergeblich versuchen die Freier ihn zu spannen. Der fremde Bettler allein vermag, was sie Alle nicht können. Denn der verschlagene Odysseus

„Prüfte den mächtigen Bogen genau und betrachtet' ihn ringsum.
Und wie ein Mann, der wohl im Gesang und der Laute geübt ist,
Leicht von Neuem die Saite sich aufspannt über den Wirbel,
Und den gedreheten Darm festknüpft auf jeglicher Seite:
So spannt ohne Beschwer den gewaltigen Bogen Odysseus.
Und mit der Rechten ergriff er darauf und prüfte die Sehne,
Und sie erklang ihm mit hellem Getön wie Zwitschern der Schwalbe.
Da kam über die Freier gewaltiges Graun: sie erblassten
All', und dröhnender Donner erscholl: Zeus sandte das Zeichen.
Aber es freute sich drüber der herrliche Dulder Odysseus,
Dass ihm ein Zeichen gesendet der Sohn des verschlagenen Kronos.
Und von dem Tisch aufnahm er den flüchtigen Pfeil, der bloss lag;
Aber die anderen lagen im Inneren noch des gewölbten
Köchers: es sollten sie nun gar bald die Achäer versuchen!
Den nun fasst' er am Griff, und er zog mit der Kerbe die Sehne
Gleich von dort und sitzend vom Stuhl aus, zielte gerade,
Schoss dann hin mit dem Pfeil, und keins von den Beilen verfehlt' er:
Vorn von dem äussersten Oehr, ganz durch und hinaus zu dem letzten
Schwirrte der eherne Pfeil, und Telemachos rief er und sagte:

Nicht zur Schande, Telemachos, sitzt dir im Saale der Fremdling;
Denn nicht hab' ich des Zieles verfehlt, noch hat mich des Bogens
Spannung so lange bemüht. Noch hab' ich die rüstige Stärke;
Nicht so wie mich die Freier mit schmähenden Worten verhöhnen!

Zeit ist's aber den Männern das Spätmal nun zu bereiten[7])
Noch bei Tag', um darauf noch anderer Lust zu geniessen,
Spieles der Laut' und Gesangs: das sind ja die Zierden des Males!"[8])

Alsbald winkt er seinen Getreuen, wirft die Bettlerlumpen von sich, springt mit Bogen und Köcher die Schwelle hinauf, schüttet die Pfeile vor seine Füsse, und das Werk der Rache beginnt: ein grimmiges Mordwüthen, in dem die Freier sämmtlich ihrem grausen Verhängniss verfallen. Nachdem sodann der siegreiche Rächer auch über die treulosen Mägde die wohlverdiente Strafe verhängt hat, schwinden endlich die Zweifel der Penelope: es erfolgt die freudigste Erkennung und Begrüssung, und alle Leiden vergessend ruhen die wiedervereinigten Gatten nach langer Trennung einander in den Armen.

Aber noch ist Freude und Friede nicht ganz befestigt. Noch einmal erheben die feindlichen Mächte sich zum Kampfe: die Verwandten der Erschlagenen wollen den Mord rächen; jedoch ihre beste Kraft ist gebrochen, sie können dem siegreichen Helden nicht mehr widerstehen, und mit Hülfe der weisesten Göttin stiftet er nach dem Willen des Himmels mit dem ganzen Volke dauernde Aussöhnung und Frieden.

---

7) Wem fallen bei diesen Worten nicht die „furchtbar-schönen" Worte des grimmen Hagen aus dem Nibelungenliede ein: Nu trinken wir die minne und gelten's küneges wîn: der junge voit der Hiunen der muoz der aller êrste sîn!

8) Odyssee XXI, 405—439.

III.

Wer von dem Studium der germanisch-scandinavischen und der griechischen Göttersage frisch herkommt, und wem ihre natursymbolische Bedeutung klar ist, dem treten schon, wenn er die Odysseussage nur in der Weise, wie ich es eben gethan habe, noch einmal überblickt, sofort fast in jedem Zuge die überraschendsten Anklänge und Analogien entgegen.

Ein Held von göttlicher Abkunft [1]) (Odysseus stammt durch den Vater von Zeus, durch die Mutter von Hermes ab), von gottähnlicher milder freundlicher Gesinnung [2]), von strahlender und leuchtender Schönheit [3]), eben so gewaltig an Kraft und Gewandtheit des Leibes [4]), als unerschöpflich an List und Erfindungsgabe des Geistes [5]) und in allen Leiden und Gefahren muthig ausharrend [6]), wird durch den Willen des Schicksals fern von der Heimath und lieben Gattin auf dem Meere umhergetrieben und hat, um zurückkehren zu können, die grössten Kämpfe und Gefahren zu bestehen. Er bricht die Gewalt eines riesigen Ungeheuers, er muss die Fahrt in die Unterwelt bestehn, er wird sieben Jahre lang bei der hehlenden bergenden Göttin zurückgehalten und kehrt endlich mit überreichen Schätzen beladen in seine Heimath zurück, wo er zuerst als Bettler auftretend von der trauernden Gattin nicht erkannt wird, alsbald aber,

---

1) *Διογενής, θεῖος.*

2) *δῖος, ἐσθλός, πατὴρ ὣς ἤπιος, ἀντίθεος, θεοῖς ἐναλίγκια μήδε' ἔχων, ἀμύμων.*

3) *κάλλεϊ καὶ χάρισι στίλβων, δέμας ἀθανάτοισιν ὅμοιος.*

4) *κρατερόφρων, θυμολέων, μεγαλήτωρ (πτολίπορθος).*

5) *δαΐφρων, πολύμητις, πολυμήχανος, πολύφρων, ποικιλομήτης κερδαλέος, ἐπίκλοπος ἐν πάντεσσι δόλοισι (πολύτροπος).*

6) *πολύτλας, ταλασίφρων, ταλαπείριος.*

als er die frechen Feinde, die verhassten Freier seines Weibes, mit dem gewaltigen Bogen siegreich erlegt hat, in seiner wahren leuchtenden Gestalt hervortritt und nun im Besitze der alten Liebe und der alten Macht eine Fülle des Segens und des Friedens über das ganze Land ausgiesst.

Die Bezwingung des Ungeheuers, die Erwerbung des Schatzes und die Fahrt in die Unterwelt sind zunächst Züge, deren mythische Bedeutsamkeit in die Augen springt.

Auch Siegfried, der leuchtende Walsung, muss nach Wilhelm Müllers Deutung [7]) den Drachen bekämpfen, und ihm das Gold, die Schätze der Erde, die er zurückhält, nehmen, auch er holt die in der Unterwelt eingeschlossene schöne Göttin herauf und vermählt sich sodann mit ihr.

Freilich ist der Zusammenhang, in welchem diese Züge von Homer erzählt snd, ein anderer, als der hier mitgetheilte, aber den Zusammenhang gilt es ja eben vor Allem aufzulösen, wenn wir die anfängliche Gestalt des Mythus erkennen wollen, und haben wir sie erst erkannt, so werden sich auch die bisher verschwiegenen Züge vielleicht einreihen lassen.

Stellen wir nun, zunächst nur als reine Hypothese, die Behauptung hin, in Odysseus sei ursprünglich ein milder und freundlicher Naturgott zu sehen, der gleich Siegfried durch Bezwingung riesiger Ungeheuer „die schädliche wilde Kraft des Winters bricht und die schöne Jahreszeit herbeiführt" [8]), so muss im Gegensatze zu ihm als „einem schönen männlichen Wesen, das als milder Naturgott die Erde befruchtet" [9]), in Penelope die weibliche, tellurische Göttin erkennbar sein.

Wir wollen mit der Untersuchung ihres Wesens und Namens den Anfang machen und versuchen, ob es uns gelingen wird, in ihr ein Hellenisches Dornröschen nachzuweisen.

---

7) a. a. O. p. 103.
8) W. Müller a. a. O. p. 94.
9) W. Müller a. a. O. p. 103.

Sie sitzt während der Abwesenheit ihres Gemahles zurückgezogen und trauernd in ihrem Gemache und **webt** drei Jahre lang — angeblich an einem Leichengewande für ihren Schwiegervater Laertes [10]). So „sitzt nach dem deutschen Liede Kriemhilde (im Sommer die schöne freundliche Gemahlin des Gottes, im Winter die zürnende, finstere, vergleichbar der Demeter-Erinys) viertehalb Jahr einsam und ohne Freude in einem **gezimber**, während welcher Zeit sie mit Günther kein Wort spricht und ihren Feind Hagen nicht sieht: nach der nordischen Sage weilt sie sieben Halbjahre bei dem König Hiâlprekr und **webt**". [11]) „Und wie Gudrun bei Hiâlprekr webt — angeblich stellt sie Siegfrieds Thaten in Geweben dar — so scheint nach dem **Roman de Berte** die in dem Walde wohnende verstossene rechte Bertha, ebenso Otnits Gemahlin nach dem Tode desselben, bis Wolfdietrich kommt, und Hildegard wird von dem als Frau verkleideten Hugdietrich in weiblichen Stickereien unterrichtet". [12])

Es liegt nahe, dieses Weben oder Spinnen zunächst auf die stille schaffende Thätigkeit der tellurischen Göttin zu beziehen, wie es uns ja heute noch eine ganz geläufige Ausdrucksweise ist, von dem Walten und Weben der schaffenden Natur zu sprechen. Die drei Jahre, während welcher Penelope den *ἱστὸς λέπτος καὶ περίμετρος* webt, lassen sich dann leicht auf drei Wintermonate deuten, und selbst das allnächtliche Wiederauftrennen des am Tage Gewebten könnte man ungezwungen auf den winterlichen Prozess zurückbeziehen, in welchem die Nacht durch ihre schärferen Fröste das was am Tage gewachsen ist wieder zerstört, wenn es nöthig wäre, jeden einzelnen Zug des Mythus zu erklären, was jedoch nimmermehr die Aufgabe der Mythendeutung sein kann. Ihr stehendes Beiwort sinn-

10) Od. II, 89 ff. II, 104 ff. Vgl. XIX, 138 ff. und XXIX, 128 ff.

11) W. Müller a. a. O. p. 99.

12) W. Müller a. a. p. 100.

reich [13]) stimmt sehr wohl zu dem Wesen einer tellurischen Göttin, da der Mythus die bunte Mannichfaltigkeit der Pflanzen- und Blumenwelt als ein Erzeugniss ihrer unerschöpflichen Erfindungsgabe bezeichnet. Ganz dasselbe bezeichnen andre Sagen mit dem Prädicate der Weisheit oder der Zauberkunde. Die Zauberin Medeia haben wir schon oben auf die zauberkräftig wirkende Natur zurückbezogen, später werden wir von ihrer Vatersschwester Kirke dasselbe sehn; in der nordischen Sage ist Kriemhild, die Mutter der Gudrun, der Zauberei kundig, und der Zaubertrank, den sie Siegfried eingibt, bewirkt, dass er die Vergangenheit und Brunhild vergisst und sich mit Gudrun vermählt; Brunhild selbst ist ein weises Weib, und die Zukunft liegt offen vor ihrem Blicke; auch Isoldens Mutter hat übermenschliche Weisheit, und ihrZaubertrank, der dem alten Könige Marke zu Gute kommen sollte, fesselt statt dieses den jugendlichen Drachentödter Tristan mit dämonischem Liebeszauber an die schöne Isolde.

Die Bedeutung endlich der Freier ergibt sich nach dem bisher Gesagten von selbst: es sind die feindlichen und trotzigen [14]) Gewalten, die rauhen Stürme die im Winter um die Gunst Dornröschens, der trauernden Erdgöttin buhlen und an die Stelle des milden Frühlingsgottes zu treten verlangen, dessen Vermögen — die Schätze der freundlichen Jahreszeit — sie schamlos verprassen.

In den Namen [15]) der Freier ist diese mythische Bedeutung nicht mehr sichtbar, sie gehen nur auf die Macht oder

---

13) *περίφων, ἐχέφρων* XXIV, 294; *ἦ τοι πέρι κέρδεα οἶδεν* sagen die Freier von ihr; *ἐγὼ δὲ δόλους τολυπεύω* sagt sie selbst XIX, 136 und XIX, 325 ff. sagt sie:

πῶς γὰρ ἐμεῦ σύ, ξεῖνε, δαήσεαι, εἴ τι γυναικῶν
ἀλλάων περίειμι νόον καὶ ἐπίφρονα μῆτιν,
εἴ κεν ἀϋσταλέος, κακὰ εἱμένος, ἐν μεγάροισιν
δαινύῃ;

14) *μνηστῆρες ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες, ἀναιδέες, δυςμενέοντες, ὑπερφίαλοι, ὑπερηνορέοντες.*

15) *Ἀμφίνομος Ἀγέλαος, Ἀμφιμέδων, Ἀντίνοος, Δημοπτόλεμος, Εὐρυάδης, Ἔλατος, Εὐρυδάμας, Εὐρύμαχος, Εὐρύνομος, Κτήσιππος. Λειώκριτος, Λειώδης, Πείσανδρος, Πόλυβος.*

auf die feindliche Gesinnung, mit Ausnahme vielleicht des einen Elatos, der doch wohl einen Treiber oder Dränger bedeutet; wohl aber liegt in den beiden Namen der dienenden Geister, die die Treulosigkeit des Gesindes repräsentieren und die es mit den Freiern halten, Melanthios und Melantho, die beide Schwarzblüthe besagen, die Bedeutung wenigstens des Finstern noch deutlich zu Tage.

Sehen wir nun, ob in dem Namen **Penelope** noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung ihres Wesens erkennbar ist.

Zunächst finden wir neben dem Namen *Πηνελόπη* das Wort *πηνέλοψ*, das nach den Berichten der Alten eine bunte purpurstreifige Entenart bezeichnet. Altenburg[16]), einer von denen, die im Sinne der Creuzerschen Symbolik eine theilweise Deutung der Odysseussage versucht haben, begnügt

---

16) „Ueber den Aufenthalt des Odysseus bei der Kirke und seine Fahrt in den Hades. Programm von Schleusingen 1835". Den Kern seiner Ansicht fasst er p. 4 also: „Mir scheint dieser Mythos allegorisch-astronomisch-physikalischen Inhalts zu sein. Es schildert dieses Gedicht den Kreislauf der Sonne (des Mondes und der Sterne) nebst den Veränderungen, die dieser Kreislauf in der Zeit und in der Natur erzeugt, besonders mit Beziehung auf die Fruchtbarkeit der Erde. Die darin vorkommenden Nomina propria sind dem griechischen Volkswitze gemäss zum Theil etymol. aufgefasst, personificirt und die verschiedenen Erscheinungen als Thaten oder Begebenheiten in einen innern historisch-poetischen Zusammenhang gebracht, so dass man eine zusammenhängende Erzählung vor sich zu haben scheint von einer historischen Person, während doch blos die successiven Erscheinungen und Veränderungen in der Natur sinnbildlich dargestellt werden. Jede Erscheinung in der Natur hat ihre Ursache. Ursache und Wirkung wurden personificirt, wodurch eine eben so interessante als anmuthige Dichtung mit didactischem Zwecke, ohne ethische Nebenbeziehung, entstand. Wahrscheinlich ging die Dichtung aus der Symbolik der Mysterien in die Volkssage über". Der letzte Satz spricht das *πρῶτον ψεῦδος* der ganzen Ansicht unverholen aus. Zur Erheiterung des Lesers führe ich aus dem Schriftchen noch die Etymologie des Namens *Ὀδυσσεύς* (*Οὐλυσσεύς*, Ulixes) aus *ὅλος* und *λεύσσω* an.

sich hiermit und sagt: „Die Gattin des Odysseus ist Penelope d. i. Tauchente: Schol. zu Pind. Olymp. IX, 85: „„das Bild des Wasserhuhnes, des Tauchervogels ist es, darin so oft die heilige Dichtersprache des griechischen Alterthums, welche in Thiernamen so bedeutungsvoll ist, jene altväterischen, aus dem Wasser gleich dem Awatar-Buddha und der Erde selbst hervorgetretenen Göttinnen der Feuchte sieht"" — Penelope ist daher auch von derselben Art wie diese Wesen, die hervortauchende Erd- und Mondgöttin". [17])

Ich weiss mit der Ente nichts anzufangen und würde mich höchstens an ihre bunte, purpurstreifige Farbe halten, wenn es durchaus nöthig wäre, das Wort πηνέλοψ zur Deutung des Namens Πηνελόπη zu verwenden, aber der Gleichklang kann wie so oft ein rein zufälliger sein [18]). Ob φαινόλης, lat. paenula, Mantel, Hülle, und φαίνολις, glänzend, heranzuziehen seien, lasse ich dahin gestellt, so leicht sich beide Worte auf die glänzende Pflanzenhülle der Erde anwenden liessen, und leite den Namen Πηνελόπη lieber von dem Stamme des Wortes πηνίζω und von λοπός ab [19]). Das erste heisst weben, eigentlich das πηνίον, den Einschlagsfaden aufziehen, das zweite bedeutet Schale, Hülse, Rinde, besonders von Bäumen und Früchten. Im neunzehnten Buche der Odyssee wird der glänzende χιτών des Odysseus

17) a. a. O. p. 28.

18) Ich bin sehr geneigt das Wort durch eine Metathesis von πηλένοψ zu erklären, was ich ableiten würde von πηλός, Schlamm, und einem alten Verbum νέπω = νίπω, νέπτω, wovon ich auch die νέποδες καλῆς Ἁλοσύδνης (die Robben) Od. 4, 404, ableiten möchte. Πηλένοψ würde also Schlammbader, Schlammtaucher sein und hat dann mit dem Namen Πηνελόπη nichts gemein.

19) Vgl. Creuzer Symbolik II, p. 119: „Der Name Πηνελόπη bezeichnete eine Weberin, da er entweder herzuleiten ist von πένεσθαι περὶ λοπόν, operari texturae tenui, ein dünnes, feines Gewebe bereiten, oder von τὸ πηνίον ἑλεῖν, den Einschlagsfaden am Gewebe auffassen. So erklärt auch der Scholiast. mscr. des Cod. Palatin. Nr. 45 zu Odyss. IV, 797 den Namen der Penelope: Παρὰ τὸ πένεσθαι τὸ λῶπος, vorher habe sie Ἀμιράκις oder Ἀναρκία geheissen".

mit einer Zwiebelschale (*κρομύοιο λοπός*) verglichen[20]; *λοπᾶν* wird von Bäumen gesagt, die sich im Frühjahr beim Wiedereintreten des Saftes schälen lassen; *λοπητός* bezeichnet die Zeit im Frühjahr, in der die Baumrinde sich lösen lässt. Penelope bedeutet demnach die Rinden- oder Bastweberin, und wenn wir den Begriff des *λοπός* nur von der Hülse zur Hülle erweitern, so ist sie die Hüllenweberin, die Weberin der Pflanzendecke, wie sie im Frühling die Erde bekleidet: eine Bedeutung, die dem Wesen der tellurischen Göttin, wie wir es oben angenommen haben, durchaus entspricht.

Wir dürfen nunmehr also sagen: Penelopeia sei die hüllenwebende Erdgöttin, die während der drei Wintermonate webend die Rückkehr ihres Gemahls erwartet und der feindlichen Mächte des Winters, die als zudringliche Freier um ihre Gunst buhlten, sich trauernd erwehrt.

Ich will auf das schöne Gleichniss[21], das ich schon oben im zweiten Abschnitt mitgetheilt habe, kein allzu grosses Gewicht legen, da ich noch nicht zu behaupten wage, dass der Dichter oder wenn man lieber will der Ordner der Odyssee ein klares Verständniss der natursymbolischen Bedeutung gehabt habe, die ursprünglich, vielleicht viele Jahrhunderte vor ihm, die Sage hatte; aber es will mich doch bedünken, es sei noch eine nachklingende Ahnung von der ursprünglichen Bedeutung in jener Vergleichung der in Thränen hinschmelzenden Penelope mit der im Frühling aufthauenden Erde, die, wenn sie nichts als eine poetische Metapher sein sollte, an jeder andern Stelle, wo von den Thränen der Penelope die Rede ist, eben so gut stehen könnte, die aber der Dichter weislich bis auf den Moment verspart, in dem Penelope zum ersten Male wieder an der Seite des von ihr noch unerkannten Gemahles sitzt, und die, wenn die von uns aufgestellte Ansicht die richtige ist,

---

20) Od. XIX, 232 ff. *τὸν δὲ χιτῶν' ἐνόησα περὶ χροΐ σιγαλόεντα,*
οἷόν τε κρομύοιο λοπὸν κάτα ἰσχαλέοιο.
τὼς μὲν ἔην μαλακός, λαμπρὸς δ' ὣν ἠέλιος ἦς.

21) Od. XIX, 205 ff.

nirgends von so grosser, ja überraschender Wirkung sein konnte, als hier, wo die tellurische Göttin die milde Gewalt des zurückgekehrten Frühlingsgottes zum ersten Male wieder empfindet [22]).

Aber, werden die zweifelnden Leser sagen, für welche die Analogie kein zwingender Beweis ist: das Alles ist doch nur eine schöne Phantasie, deren innerer Zusammenhang, den wir zugeben wollen, doch vielleicht nur ein zufälliger ist. Die Alten, denen doch in solchen Fragen die erste Stimme zukommt, wissen nichts davon, dass Penelope eine Erdgöttin ist. Sie wissen nichts davon? Sie wissen es sehr wohl und haben es in unzweifelhaften Zeugnissen ausgesprochen, aber die Neueren haben es nicht hören wollen. — Nun gut, so zeige uns deine Gewährsmänner! Hier sind sie: Zuerst Herodot, der Vater der Geschichte. Er sagt im 145sten Kapitel des zweiten Buches, dass der Gott Pan ein Sohn der Penelope und des Hermes sei: *Πηνελόπης, ἐκ ταύτης γὰρ καὶ Ἑρμέω λέγεται γενέσθαι ὑπὸ Ἑλ-*

22) Eben weil ich kein allzu grosses Gewicht darauf lege, will ich auch die übrigen Stellen dieser Art, die ich oben im zweiten Abschnitt hervorgehoben habe, lieber in der Anmerkung besprechen. Dahin gehört zuerst das Lob der Penelope, das Odysseus Od. XIX, 107 ff. in einer Weise ausspricht, die zunächst etwas Befremdendes hat. „Die Ausmalung im Ganzen", sagt Faesi zu der Stelle, „hat in Form und Inhalt etwas Ueberschwengliches". Das Befremdliche schwindet, wenn man auch hier noch ein Durchschimmern der ursprünglichen Bedeutung annimmt, denn die Ausmalung passt durchaus auf das Wesen einer tellurischen Göttin. Dahin gehört ferner der Witz des Eurymachos über die leuchtende Glatze des Odysseus Od. XVIII, 351 ff. Ich stehe nicht an, in der ganzen, überaus schön angelegten Situation gleichfalls eine verklungene Erinnerung an den ursprünglichen Lichtgott zu sehen, und finde es endlich auch nicht ohne Bedeutung, dass das Schwirren der Bogensehne, die nur Odysseus spannen kann, mit der Stimme der Schwalbe, des Vogels, der den Frühling verkündet, verglichen wird. Od. XXI, 411: *ἡ δ' ὑπὸ καλὸν ἄεισε, χελιδόνι εἰκέλη αὐδήν.* Ausserdem liesse sich hierher noch der Vergleich der Klagen der Penelope mit den Seufzern der Nachtigal XIX, 518 ff. und der Vergleich der Locken des Odysseus mit der Frühlingsblume, der Hyacinthe, ziehen. Od. XXIII, 158. coll. VI, 231.

λήνων ὁ Πάν. Eben dasselbe wiederholt er im folgenden Kapitel in den Worten *καὶ Πὰν ὁ ἐκ Πηνελόπης γενόμενος.* Dieselbe Nachricht findet sich bei Lucian (Deor. Dialogg. XXII, Tom. II. p. 320 Bip.), welcher erzählt, dass Hermes durch Zauberkünste die Penelope gewonnen und in Bocksgestalt verwandelt beschlafen habe. Es sei diess aber noch in Arkadien vor ihrer Verheirathung mit Odysseus geschehen. Dasselbe theilt Eustathius zum 84sten Verse des zweiten Buches der Odyssee aus Lykophron mit, und gibt ausserdem noch die Notiz, die nach Tzetzes zum Lykophron v. 772 den Duris von Samos zum Gewährsmann hat, dass Penelope nicht bloss mit dem Hermes, sondern mit allen Freiern zu thun gehabt habe, und dass Pan die Frucht dieses unzüchtigen Umgangs gewesen sei [23]), was sich, wie so viele unreine Histörchen der Mythologie, auf ganz reine Weise deuten lässt: auch die Stürme des Winters haben einen Antheil an der Production der gebärenden Erde, und es ist das dieselbe Anschauung, nur positiver und sinnlicher gefasst, wie die homerische, nach welcher die Freier durch ihr Drängen selbst Ursache zur Vollendung des Penelopeischen Gewebes sind. Endlich berichtet dasselbe Cicero de natura deorum III, 22: Tertius (Mercurius) Jove tertio natus et Maja, ex quo et Penelopa Pana natum ferunt [24]).

A l s o   P e n e l o p e   i s t   d i e   M u t t e r   d e s   P a n ! Dass Pan, mögen wir ihn nun mit dem Faunus der Römer zu-

---

23) Eustath. 1435, 50: *Ὅμηρος μὲν καὶ οἱ καθ' Ὅμηρον σώφρονα ἐν ταῖς μάλιστα ἱστοροῦσι τὴν Πηνελόπην. Λυκόφρων δὲ καὶ εἴ τις ἄλλος τοιοῦτος κασσωρίδα τὴν καλὴν Πηνελόπην παραδιδόασι, καὶ τὸ πάντῃ ἀπίθανον, καὶ πᾶσι τοῖς μνηστῆρσιν αὐτὴν καθυπάγουσι. καὶ ἐκ τοιαύτης ὑποθέσεως, τὸν μυθικὸν γεννῶσι Πᾶνα. ἕτεροι δὲ σεμνότερον ληροῦντες Ἑρμῇ συνευνάζουσι τῇ Πηνελόπῃ, ὅθεν ὁ Πάν, ὃν καὶ κατάρξαι τῆς ὑφαντικῆς φασί τινες. ὅθεν καὶ τὸ πανίον παρῆκται. Ἡρόδοτος δὲ ἄλλον τινὰ Πᾶνα ἱστορῶν, φησὶν ὅτι Πὰν ἀρχαιότατος παρ' Αἰγυπτίοις, ἕτερος παρὰ τὸν ἐκ Πηνελόπης καὶ Ἑρμοῦ.*

24) Hier ist noch eine andere Nachricht, die den Apollo zum Vater des Pan macht: Servius ad Virgil. Georg. I. 16: „Pana Pindarus ex Apolline et Penelope in Lycaeo monte editum scribit, qui a Lycaone rege Arcadiae Lycaeus mons dictus est".

sammenhalten oder ihm mit den Späteren eine allgemeinere Bedeutung einräumen, ein Naturgott sei und im innigsten Zusammenhange mit der Pflanzenwelt stehe, darf doch wohl als ausgemacht angenommen werden; seine Mutter aber kann, wenn wir der Mythologie nicht jeglichen Sinn absprechen wollen, füglich nichts andres sein, als die tellurische Göttin selbst, deren webende Thätigkeit die Welt der Pflanzen und Bäume gebiert.

Die Bedeutung also der hüllenwebenden Erdgöttin, die sich uns zuerst aus der unbefangenen Betrachtung des Mythus selbst ergab, die durch die Analogie der deutschen Mythen bestätigt wurde, und der die Etymologie, die wir vorsichtig um Rath fragten, nicht widersprach, ist nun also auch durch ausdrückliche Erklärungen lauterer Autoren des Alterthums selbst bezeugt.

Ich denke, die Untersuchung hat damit ein erstes festes Punctum gewonnen, von wo aus sich eine Welt von Schwierigkeiten aus den Angeln heben lässt, und aus dem Meer unsicherer und schwankender Hypothesen sind wir nunmehr auf festes Land gekommen, auf dem wir ruhig weiter schreiten können. Denn wenn wir in Penelope die Erdgöttin gefunden haben, so liegt darin schon im Voraus ein Beweis mit für die göttliche Natur ihres Gemahls, des Odysseus, der übrigens, um das schon hier nachzutragen, nach einer Notiz des Scholiasten zu Theokrit. I, 123, gleichfalls für den Vater des Pan, den er mit der Penelope erzeugt habe, ausgegeben wird [25]).

---

25) Ich habe im Texte den Vater der Penelope nicht erwähnt, weil ich über die Bedeutung seines Namens nichts als Vermuthungen bieten kann. *Ἰκάριος* ist zunächst zusammenzuhalten mit *Ἴκαρος*, dem Sohne des Daedalos. Dieses Wort ist gebildet wie *βλέφαρον* von *βλέπω* und *σοβαρός* von *σοβέω* und setzt einen Stamm *ἰκ*— voraus. Ich dachte zuerst — da sich auch die Schreibung *Εἴκαρος* findet — an den Stamm von *εἰκάζω* und glaubte die Bedeutung B i l d n e r in dem Namen sehen zu müssen, die auf den Sohn des Daedalus sehr wohl passen und dem Wesen eines Vaters der schaffenden Erdgöttin nicht wiederstreben würde. Indessen bin ich doch mehr geneigt *Ἰκάριος* mit *Ἰκμάλιος* zusammenzuhalten. Diess ist

IV.

Legen wir unsrer ferneren Untersuchung die Analogie der deutschen Helden- und Göttersage zu Grunde, die uns ja auch in dem Vorhergehenden schon wesentlich unterstützt hat, so sind es ungefähr folgende Puncte, auf die wir in der Sagengeschichte des Odysseus, zu der wir uns nun wenden, zuerst unsre Aufmerksamkeit richten müssen: die Erlegung oder Bezwingung des riesigen Ungeheuers, die Erwerbung des Schatzes, die Fahrt in die Unterwelt und die Rückkehr, alles Züge, deren mythologische Bedeutung wir bereits oben kennen gelernt haben. Es möge mir daher erlaubt sein, die untergeordneten Abenteuer — Kikonen, Lotophagen, Laistrygonen u. s. w. — zunächst zu übergehen und sofort das Hauptabenteuer, das als solchesin dem sogenannten Apologe hinlänglich markiert ist: das Zusammentreffen mit dem Kyklopen, in Angriff zu nehmen.

Wer ist der Kyklop? Soll er in dem Mythus, wie ich ihn auffasse, irgend welche Bedeutung haben, so muss er dieselbe Stellung einnehmen, die in dem Apollonmythus, in

der Name des Meisters, der den Sessel der Penelope gemacht hat (Od. XIX, 57). Die Ableitung desselben von *κάμνω*, die Faesi mittheilt, ist unhaltbar. *ἰκμαλέος* heist feucht, *ἰκμαῖος* ist ein Beiname des Zeus (Juppiter pluvius), *ἰκμάς*, die Feuchtigkeit, und desselben Stammes scheint mir auch *ἰχώρ*, das Götterblut, die blutähnliche Flüssigkeit, die in den Adern der Götter fliesst, zu sein. *Ἰκάριος* scheint demnach so viel zu heissen als der Feuchte oder Anfeuchtende (was auch auf Icarus, den Sohn des Daedalus, wegen seines Falls ins Meer passt), und wir erhielten dann, wenngleich auf andern Wege, dieselbe Anschauung, die Altenburg in der „Tauchente" finden wollte: Penelope ist die von dem Gott der befruchtenden Feuchtigkeit geborene Erdgöttin. Ist die Deutung richtig, so ist wahrscheinlich auch *Ἰκμάλιος* identisch mit *Ἰκάριος*, denn dass Penelope auf dem Sessel des Befeuchtenden sitzt, ist nur eine Variation derselben Anschauung.

den Kadmos-, Jasons- und Siegfriedssagen der Drache hat: er muss das feindliche Naturwesen, der böse Dämon sein, der den Schatz der Erde, den unerschöpflichen Pflanzensegen neidisch bewacht, und nach dessen Erlegung der milde Naturgott erst die schöne Jahreszeit herbeiführen kann. Die feindliche wilde zerstörende Natur zwar ist deutlich genug in dem Kyklopen zu erkennen: er ist ein gigantisches Wesen, das der Dichter mit einem gewaltigen weit über das Gebirge hinausragenden Berggipfel vergleicht, er ist ein Menschenfresser, er will nichts von den Göttern wissen, er kennt nicht Recht noch Gesetz, er trotzt auf seine riesige Kraft und auf seinen Vater, den Erderschütterer Poseidon. Dieser aber, der Gott des wüsten wilden Meeres, ist in dem ganzen Mythus als dauernder und heftiger Widersacher des Odysseus dargestellt, und die meisten seiner Epitheta [1]) bezeichnen ihn recht eigentlich als einen das milde Walten freundlicher Naturgottheiten zerstörenden Gott.

Aber wo bleibt der Schatz? Und vor Allem, welche Bewandtniss hat es mit dem Einen Auge, das der erfindungsreiche Odysseus dem Kyklopen ausglüht?

Böttiger sagt darüber: „Fast in allen Erdstrichen und unter den meisten Nationen, welche der Europäer Wilde zu nennen pflegt, ist es Sitte, den Körper mit allerlei Oelen und Salben zu beschmieren, oder mit buntfarbigen Linien nach eigener Phantasie auszuschmücken, und es fragt sich, ob sich nicht in den historischen Ueberlieferungen und Gebräuchen der Griechen und Römer verschiedene bis jetzt nicht beachtete Spuren dieser Sitte entdecken lassen, wodurch irgend eine Dunkelheit in der Geschichte aufgeklärt oder ein missverstandener Ritus jener Völker richtiger gedeutet werden könnte? Unter manchem minder Bedeutenden dürften vielleicht folgende Spuren der Aufmerksamkeit werth sein. Zu den berüchtigten Ungeheuern der alten Dichterwelt gehören wie bekannt die Kyklopen. Angenommen — was leicht bewiesen werden könnte (sic!), hier aber als er-

1) *Ποσειδάων ἐνοσίχθων, κρείων Ἐνοσίχθων, Ἐνοσίχθων κυανοχαίτης, κλυτὸς Ἐννοσίγαιος, Ἐννοσίγαιος εὐρυσθενής*; seltener *γαιήοχος*.

wiesen vorausgesetzt werden muss — dass diese Patagonen der alten Welt, diese rohen Söhne der Natur nicht blosse Hirngespinste dichterischer Phantasie, sondern wirklich die Urbewohner Siziliens, rohe Troglodyten an der höhlenvollen Küste dieser Insel gewesen sind, so entsteht die Frage: woher die einstimmige Sage (sic!) von dem Einzigen runden Auge auf ihrer Stirne? Homer sagt zwar in seiner Erzählung von dem Kyklopen Polyphem nicht ausdrücklich, dass er nur Ein Auge gehabt habe, sondern lässt dieses aus dem Zusammenhange der Geschichte schliessen und gibt eben dadurch zu verstehn, es sei diess eine zu seiner Zeit schon allgemein angenommene und beglaubigte Sage gewesen. Man kann diess also nicht als einen blossen Einfall des ionischen Sängers betrachten, womit er die Karikatur des unförmlichen Unholds nur habe vollenden wollen: es ist die ganze Beschreibung der Kyklopen und des Hirtenlebens des Polyphem so getreu nach der Natur copirt (sic!), dass wir sie unmöglich für blosses Phantasiewerk halten können: so muss auch das einzige grosse Auge seinen Grund in der Natur gehabt haben, und hierzu musste der Dichter in den Erzählungen phönizischer Seefahrer und irrender Abenteurer, deren Aussagen er offenbar (sic!) seine ganze Westwelt nachgebildet hat, eine Veranlassung finden. Wie nun, wenn Homer wirklich von einem solchen Auge auf der Stirn gehört hätte und dieses nichts als ein gemaltes gewesen wäre? Oder wäre die Vermuthung so unwahrscheinlich, dass sich die rohen, nackten Küstenbewohner Siziliens ebenso wie ihre Halbbrüder, die vorgeblichen Riesen in Patagonien oder die Abiponer und Neuseeländer noch heut zu Tage Gesicht und Körper mit allerlei Figuren bemalt, und gerade mitten an der Stirn einen grossen runden Fleck angebracht hätten, den der hier landende Fremdling in der Ferne leicht für ein grosses Auge ansehen und daher diesen Menschen den Namen der Kyklopen (Rundäugigen) geben konnte"? [2])

---

2) Böttigers kleine Schriften archäologischen und antiquarischen Inhalts. Herausg. von Sillig. I. p. 164.

Das nenne ich mir doch noch ein Muster historischer Erklärung! Und solches Gewäsch kann J. B. Friedreich in seiner Compilation[3]), in der allerdings die Akrisie mit wahrhaft erheiternder Virtuosität geübt ist, noch heute im Ernst eine originelle Erklärung nennen. Sie wird an Flachheit und Seichtigkeit höchstens nur noch von den rationalistischen Erklärungen der biblischen Wunder übertroffen, die zu ihrer Zeit auch für um so genialer galten, je schaaler und trivialer sie in Wahrheit waren.

Wahrlich! jeder mythologische Erklärungsversuch müsste willkommen geheissen werden, und wenn er auch weiter gar kein Verdienst hätte, als solche historische Abklärichtsweisheit, denn hier ist das Leo'sche Wort ganz an seiner Stelle, ein für alle Mal abzuthun.

Aber was bedeutet denn das Eine Auge? Denn die Blendung des Polyphem ist von dem Dichter doch so nachdrücklich hervorgehoben, dass sie in dem ursprünglichen Mythus gewiss nicht ohne Bedeutung gewesen ist.

Uschold[4]) meint, die Kyklopen seien Gefährten des Sonnengottes, der Name Polyphemos sei ein Prädicat des Helios selbst, und das einzige runde Auge auf seiner Stirn sei nichts als ein Symbol der Sonne.

Das würde ungefähr das Gegentheil sein von dem was wir suchen. Wir suchen ein riesiges Ungeheuer und in ihm ein dem friedlichen Walten milder Frühlings- und Erdgottheiten feindliches Naturwesen. Die kyklopischen Namen, die Hesiodos mittheilt: *Βρόντης* (Donner), *Στερόπης* (Blitz) und *Ἄργης* (Wetterleuchten), stimmen sehr gut, und die Sagen von den gigantischen Wesen *Βριάρεως*, *Κόττος* und *Γύγης*, die schon die Alten auf den Winter deuteten[5]), bestätigen die Ansicht, nach der wir dem Riesen dieselbe Stellung anweisen, die in andern Sagen der Drache hat.

Aber das Auge! das runde Auge!

---

3) Die Realien in der Iliade und Odyssee. Erlangen 1851.

4) Vorhalle zur griech. Geschichte und Mythologie.

5) Jo. Lydus de menss. p. 58.

Ei, wenn uns weiter nichts ärgert, das Auge lässt sich wohl ausreissen. Im Ernst! ich stehe nicht an zu behaupten, dass der ganze Mythus von dem einen Rundauge des Polyphem und seiner Blendung erst in einer Zeit entstanden ist, in der man die ursprüngliche Bedeutung des Namens *Κύκλωψ* nicht mehr verstand, sondern sich an die naheliegende Ableitung desselben von *κύκλος* (Kreis) und *ὤψ* (Auge) hielt.

Κύκλωψ ist nichts als das reduplicierte *κλώψ*, gen. *κλωπός*, d. h. der Räuber.

Dass die Reduplication in die Bildung der griechischen Sprache weit über das Perfectum und weit über das Verbum hinaus eingegriffen habe und keineswegs an die Vocale ε̄ und ῑ gebunden sei, ist bekannt genug. Sie hat aber, was hier von besonderer Wichtigkeit ist, in Verbindung mit einem onomatopoetischen Element, ganz besonders zur Bildung mythologischer Namen mitgewirkt, die ich der Uebersicht halber hier folgen lasse. Zuerst diejenigen, in welchen die Reduplication noch ungeschwächt ist und (wie z. B. in dem Worte *βάρβαρος*) die ganze Stammsilbe wiederholt: *Ἀβαρβαρέα*, *Γάργαρον*, *Τάρταρος*, *Πορφυρίων*, woran sich anlehnen *Γοργώ* und *Μορμώ*; sodann die abgeschwächten: *Γάγας*, *Γαγάτης*, *Τάνταλος* (=*Τάταλος*); *Δαίδαλος*, *Δαΐλαψ*, *Μαΐμαξ*, *Μαίμαλος*; *Κέκροψ*, *Λέλεγες*; *Γίγας*, *Κίκονες*, *Μίμας*, *Σίσυφος*, *Τιθωνός*, *Τιτάν*, *Τιτυός*, *Τίτυρος*, *Γύγης*; *Δωδώνη*, *Κωκυτός*.

Diesen Formen reihe ich unbedenklich die Form *Κύκλωψ* an. Da fast alle Vokale in der Reduplication vorkommen, so wird Niemand an dem κυ statt κε, κι oder κο Anstoss nehmen (*Κύκλωψ* wird eben dem griechischen Ohre wohllautender geklungen haben als *Κέκλωψ*, *Κίκλωψ* oder *Κόκλωψ*), zumal wenn er bedenkt, dass neben *Γίγας* sich *Γύγης* findet, wie *πύπαξ* neben *πόπαξ*, beides onomatopoetisch reduplicierte Interjectionen wie *πόποι*.

Die ursprüngliche Bedeutung des Namens *Κύκλωψ*, der schon durch die Reduplication sich als die Bezeichnung eines riesigen und schrecklichen Naturwesens — denn unter diese Kategorie fallen die meisten der eben mitgetheilten

Namen — kund gibt, war also Räuber, und das passt auf das riesige Ungeheuer, das nach unsrer Ansicht dem milden Naturgotte den Schatz der Erde geraubt hat und neidisch vorenthält, sehr wohl. Es ist aber leicht einzusehen, wie, wenn man einmal diese ursprüngliche Bedeutung vergessen hatte und zu der Erklärung aus κύκλος und ὤψ seine Zuflucht nahm, sich der neue Mythus von dem einen Rundauge entwickeln konnte, woraus dann die Blendung, die an die Stelle der ursprünglichen Tödtung trat, von selbst folgte.

Nun ist es auch erklärlich, warum Homer „in seiner Erzählung von dem Kyklopen Polyphem nicht ausdrücklich sagt, dass er nur Ein Auge gehabt habe, sondern dieses aus dem Zusammenhange der Geschichte schliessen lässt", und vollkommen erklärlich, dass er von der Einäugigkeit der übrigen Kyklopen gar nichts weiss.

Eben so stimmt mit unsrer Ansicht der Umstand völlig überein, dass in einer Stelle der Odyssee, auf die wir später zurückkommen, die Kyklopen unmittelbar in Verbindung mit den wilden Geschlechtern der Giganten genannt werden[6]).

Aus dem litterarischen Nachlasse des der Wissenschaft leider zu früh entrissenen Lauer entnehme ich folgende Zusammenstellung ähnlicher Sagen anderer Völker[7]):

„In einem deutschen Märchen (Grimm Nr. 191) erzählt ein Räuber, wie er mit seinen neun Gesellen einem Riesen in die Hände gefallen sei. Dieser trieb sie wie Schafe in seine Felsenhöhle und frass jeden Tag einen, so dass zuletzt nur noch der Räuber selbst übrig war. Da sprach er zum Riesen: „Ich sehe wohl, dass du böse Augen hast und am Gesicht leidest, ich will dir deine Augen heilen, wenn

6) Od. VII, 206: ὥςπερ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων.

7) Litterarischer Nachlass von Julius Franz Lauer, herausg. von Th. Beccard u. M. Hertz I, p. 319. ff. Ich habe das treffliche Buch wie manche andre in diese Forschungen einschlagende Schriften leider erst erhalten, als das Manuscript meiner Abhandlung schon druckfertig war, und muss mich nun damit begnügen, das Wichtigste daraus einzuschieben und in Anmerkungen nachzutragen.

du mir mein Leben lassen willst". Der Riese willigte ein. Darauf that der Räuber Oel, Schwefel, Pech und Anderes in einen Kessel über Feuer und goss es, sobald alles siedete und der Riese sich niedergelegt hatte, diesem ins Auge und über den Leib. Der auf diese Weise Geblendete tobt und brüllt, kann aber den Räuber nicht ergreifen, der sich zuletzt in ein Widderfell steckt, das er in einer Ecke der Höhle gefunden hatte. Nun hatte der Riese die Gewohnheit, wenn die Schafe hinaus auf die Weide gehen sollten, so liess er sie vorher durch seine Beine laufen, zählte sie und bereitete sich das, welches am feistesten war, zur Mahlzeit. Der Gefangene drängte sich durch die Beine wie die Schafe thaten; als er aber gepackt und schwer befunden zum Mahle zurückbehalten werden sollte, that er einen Satz und entsprang und ward aufs Neue gefasst, und so siebenmal. Da ward der Riese zornig und sprach: „Lauf hin, die Wölfe mögen dich fressen, du hast mich genug genarrt". Als der Räuber draussen war, warf er die Haut ab, rief seinem Feinde spöttisch zu und höhnte ihn. Der Riese zog einen Ring vom Finger und sprach: „nimm diesen goldenen Ring als eine Gabe von mir, du hast ihn wohl verdient. Es ziemt sich nicht, dass ein so listiger und behender Mann unbeschenkt von mir gehe". Unvorsichtig nimmt der Räuber den verzauberten Ring, muss nun immer „hier bin ich" schreien und rettet sich nur durch Abbeissen des Fingers".

Nach einer esthnischen Sage kommt der Teufel um seine Augen, indem ein Mann, welcher sich Issi (Selber) nennt (der Name gemahnt an den Homerischen *Οὖτις*, sagt Grimm Myth. p. 980), ihm unter dem Versprechen neu zu giessender Augen die alten blendet. Der Teufel lief in seinem Schmerze aufs Feld, wo die Leute, die daselbst pflügten, ihn frugen: „Wer that dir das?" „Issi teggi (Selber thats)" antwortete der Teufel. Da lachten die Leute und sprachen: „Selber gethan selber habe".

Das merkwürdigste Gegenbild aber zum Homerischen Polyphem begegnet uns bei den Oghuziern, einem aus Türken und Tataren gemischten Volke. Die Erzählung davon hat der Geheime Legationsrath und Prälat v. Diez (Der

neuentdeckte oghuzische Cyklop verglichen mit dem Homerischen u. s. w. Halle u. Berlin 1815) bekannt gemacht. Sie lautet folgendermassen: „Ein Hirte sah bei einer Quelle Engel gelagert, die sich bei seiner Annäherung Flügel anbanden und aufflogen. Er warf einen Mantel auf sie, ergriff eins von den Engelmädchen und that ihr Gewalt an. Als nachher das Mädchen davonflog, sprach sie: „Hirte, du hast den Verfall über die Oghuzier gebracht". Und so war es auch. Depé Ghöz (Scheitelauge), der Engeljungfrau und des Hirten Sohn, mit einem Auge auf der Stirn, bezeigte sich von Anfang an als ein Schrecken seiner Umgebung. Aruz, Bissats Vater, nahm ihn in sein Haus, um ihn mit dem eigenen Sohne aufzuziehn. Als eine Amme ihm die Brust reichte, hatte er ihr mit einem Zuge alle Milch genommen, beim zweiten Zuge nahm er ihr das Blut, beim dritten das Leben. Man holte andre Ammen, er brachte sie alle um und musste auf andre Art ernährt werden. Inzwischen lernte er gehen und spielte mit den Knaben; aber er fing an, dem einen die Nase abzufressen, dem andern die Ohren, und da Schläge hiergegen nichts fruchteten, so jagte ihn Aruz endlich fort. Darauf kam seine Mutter, steckte ihm einen Ring an den Finger und sprach: „Sohn, an dir soll kein Pfeil haften und deinen Leib soll kein Säbel schneiden". Demnächst ward Depé Ghöz ein grosser Strassenräuber und frass von den Oghuziern wen er fasste. Diese thaten sich also zusammen und gingen auf ihn los, aber sie konnten ihm nichts anhaben und er schlug sie mit Bäumen todt. Am Ende verglichen sie sich mit ihm, täglich zwei Menschen und 500 Schafe zu liefern. Das war Depé Ghöz zufrieden; nur noch zwei Leute verlangte er, die ihm sein Essen anrichteten. So blieb es eine Zeit lang, bis Bissat sich entschloss den Riesen zu bestehen. Er kam an dem Felsen an, wo Depé Ghöz wohnte, fand ihn vor der Thür sich sonnen und schoss einen Pfeil auf ihn ab. Aber der Pfeil zerbricht, desgleichen ein zweiter. Der Riese denkt: „was quält mich hier eine Fliege"? Als ihm aber vom dritten Pfeil ein Stück vor die Füsse fällt, springt er auf, greift und schüttelt den Bissat, führt ihn in

die Höhle und steckt ihn in einen Stiefel, indem er seinen Dienern befahl, ihm den Gefangenen zum Abendessen zu braten. Darauf schlief Depé Ghöz ein. Bissat aber schlitzte mit seinem Messer den Stiefel auf und fragte die Diener, wodurch er den Tod des Unholdes bewirken könnte. Sie antworteten: „ausser dem Auge hat er kein Fleisch an sich". Bissat trat zum Riesen, hob das Augenlied auf und sah, dass das Auge von Fleisch war. Da hiess er die Diener das Schlachtmesser glühend machen, welches er dem Depé Ghöz so ins Auge stiess, dass vom Gebrüll des Geblendeten Berge und Felsen widerhallten. Bissat mischte sich unter die Schafe der Höhle. Depé Ghöz wurde das gewahr, setzte den einen Fuss auf die eine Seite des Eingangs, den andern auf die andre und liess so die Schafe einzeln durch seine Füsse gehn. Inzwischen hatte Bissat einen Widder geschlachtet und sich in das Fell gesteckt. So kam er vor Depé Ghöz, welcher alsbald merkte, dass sein Feind in dem Felle war. Er sprach: „O kleiner Widder, du hast gewusst, dass ich durch mein Gesicht umkommen soll. Dafür will ich dich nun auch so sehr an die Wand der Höhle schlagen, dass dein Schwanz sie umstürzen soll". Und damit fasste er des Bockes Kopf bei den Hörnern, um seine Drohung wahr zu machen. Aber das Fell blieb in seiner Hand, Bissat hingegen sprang zwischen den Hüften durch und entkam. Depé Ghöz fragte: „Sohn, bist du befreit?" Bissat antwortete: „Mein Gott hat mich befreit". Sprach der Riese: „Hah Sohn, nimm den Ring, welchen ich am Finger trage, so sollen Pfeil und Schwert dir nicht schaden". Als Bissat den Ring genommen, dringt Depé Ghöz mit einem Messer auf ihn ein, um ihn zu tödten. Doch gelingt es ihm damit eben so wenig als mit andern Versuchungen, und er wird endlich von Bissat getödtet".

Ausser diesen Sagen führt L a u e r noch eine von K u h n in H a u p t s Zeitschrift f. deutsche Alterth. IV, 393 mitgetheilte märkische an, die also lautet:

„Då wås emål ens en schepper, dê hadde sik bî Dêtz voerene wint elecht und junk innen kåne sitten un wull sik fische fangene. as hê nu sonne janze tît angelt hadde un

nôch hadde, då junk hê wedder in sîn schep, krêch sîne pan hêr un wull sik de fische brådene. då sat hê nu so bît füer, kümt up êmål en wåternix ûte Håele up sîn schep, dê wås so grôt as en lüt håneken un hadde ne rôde kap uppene kop, un stellt sik bî em hen un frâcht em, wo hê hitt. 'wo ik hêten do?' secht de schepper, 'ik hêt Selberjedån, wen det wêten wist'. 'na Selberjedån' secht de wåternix un kunne knap rêden, wîl hê et janze mûl vull padden hadde, 'Selberjedån, ik bedrippe dî.' 'jå, dåt saste mål dôn', secht de schepper, 'den nêmikken ståk un schlå dî dåmet år de rügge, datte janz krum un schêf wâren sast.' aever de wåternix kêrt sik då nich wat an un secht nomål 'ik bedrippe dî', un îr sik mîn schepper dat versîene deit, spukt hê em alle padden in de pan. då krêch de schepper sînen ståk her un schlôch uppene wåternix janz barbårisch los, dat hê jotsjämmerlicke an to schrîene fung un alle de wåternixe to hôpe kêmen un em frôgen, wer em den wat dån hedde. då schrêch de wåternix: 'Selberjedån!' un as dat de ängern wåternix hüerten, sechten se 'hest dût selber jedån, so is dê nich to helpene,' un jungen wedder af, un de eschlåene sprunk ôk wedder in de Håele un het kênen schepper wedder bedript". [8])

---

8) Da war einmal ein Schiffer, der hatte sich bei Deetz vor den Wind gelegt und ging in den Kahn sitzen und wollte sich Fische fangen. Als er nun so eine ganze Zeit geangelt hatte und genug hatte, da ging er wieder in sein Schiff, kriegte seine Pfanne her und wollte sich die Fische braten. Da sass er nun so beim Feuer; kommt auf einmal ein Wassernix aus der Havel auf sein Schiff, der war so gross wie ein kleines Hähnchen und hatte eine rothe Kappe auf dem Kopfe, und stellt sich bei ihm hin und frägt ihn, wie er heisse. ‚Wie ich heissen thue?' sagt der Schiffer, 'ich heisse Selbergethan, wenn du's wissen willst.' 'Na Selbergethan,' sagt der Wassernix und konnte kaum reden, weil er das ganze Maul voll Frösche hatte, ‚Selbergethan, ich bespritze dich.' 'Ja, das sollst du einmal thun', sagt der Schiffer, 'dann nehm ich den Staken und schlage dich damit über den Rücken, dass du ganz krumm und schief werden sollst'. Aber der Wassernix kehrt sich da nicht was an und sagt nochmals: 'ich bespritze dich', und ehr sich mein Schiffer das versehen that, spuckt er ihm alle

Nachdem Lauer über die evidente Uebereinstimmung dieser Sagen mit der Homerischen Erzählung von Polyphem gesprochen hat, fährt er a. a. O. p. 323 also fort: „Gleichwohl, denke ich, wird Niemand darauf verfallen, das Original des griechischen Kyklopen im Norden oder Osten zu suchen. Herr v. Diez meinte, Homer habe die Fabel von Depé Ghöz wahrscheinlich auf seinen Reisen in Asien gehört, vielleicht von einem Stamme der Oghuzier, der, wer wisse unter welchem Namen, unter den Bundesgenossen des Priamos gewesen sei! Eher könnte man umgekehrt eine Kopierung des Polyphem in dem oghuzischen Riesen annehmen. Denn das Buch, welches uns die Sage von Depé Ghöz erzählt, kennt Kriege mit den Griechen an der Südseite des schwarzen Meeres; griechische Herrschaft hat ja eine geraume Zeit über Asien gewaltet, und bereits 500 Jahre vor Abfassung jenes Buches gab es Uebersetzungen des Homer ins Syrische, Armenische, Persische. Aber auch diese Annahme scheinen die vielen und individuellen und mit dem deutschen Märchen stimmenden Züge der oghuzischen Sage zurückzuweisen".

Ich kann diesem Urtheil nur beistimmen und kann auch hier nur einen neuen Beleg für meine Ansicht von der ursprünglichen Sageneinheit der Völker finden, die sich mir fast auf jedem Schritte meiner Forschungen aufdrängt.

Aber scheinen nicht diese Sagen die Einäugigkeit des Kyklopen völlig zu bestätigen und scheint nicht mit Nothwendigkeit daraus zu folgen, dass die Blendung und nicht die Tödtung des Polyphem das Ursprüngliche gewesen sei? Doch nicht so unbedingt. Der Riese des deutschen Märchens wie der Teufel der esthnischen Sagen haben zwei

---

Frösche in die Pfanne. Da kriegte der Schiffer seinen Staken (Stange) her und schlug auf den Wassernix ganz barbarisch los, dass er gottsjämmerlich an zu schreien fing und alle die Wassernixe zusammenkamen und ihn frugen, wer ihm denn was gethan hätte. Da schrie der Wassernix: 'Selbergethan!' und als die andern Wassernixe das hörten, sagten sie: 'hast du es selber gethan, so ist dir nicht zu helfen,' und gingen wieder ab, und der geschlagene sprang auch wieder in die Havel, und hat keinen Schiffer wieder bespritzt.

Augen, die Einäugigkeit ist nur dem Depé Ghöz der oghuzischen Sage ausdrücklich beigelegt, und doch wird auch er, der dem Polyphem am ähnlichsten ist, nicht allein geblendet, sondern auch getödtet. Welche Bewandtniss es mit dem angeblichen Scheitelauge des Depé Ghöz habe, lässt sich mit Gewissheit erst aus der tatarischen Sprache ersehen. Möchte es Kennern derselben gefallen, uns darüber zu belehren! Bis dahin aber wird es mir erlaubt sein, trotz der Einäugigkeit des oghuzischen Riesen an meiner Ableitung des *Κύκλωψ* aus *κλώψ* festzuhalten.

Gegen die Blendung übrigens würde ich mich nicht allzusehr sperren. Sie gibt einen guten Sinn. Wenn wir in dem Kampfe des Odysseus mit Polyphem den Kampf des Sommers mit dem Winter sehen, so bezeichnet die Blendung des, den Gegensatz des Sommers d. h. den Winter bedeutenden Wesens nichts weiter, als dass es die Schönheit des Sommers, das Licht der freundlichen Jahreszeit nicht sehen kann, ja wir können noch einen Schritt weiter gehen und sagen: die Blendung des Winters bedeute seine Verweisung in die Unterwelt, in der er während der Sommerzeit weilt und des Anblicks der Oberwelt beraubt ist. Wir werden auf eine ähnliche Anschauung in einem der folgenden Abschnitte zurückkommen. Beide Sagen: die von der Blendung und die von der Tödtung des Polyphem, können sehr wohl neben oder nach einander bestanden haben und später in eins geflossen oder vertauscht worden sein.

Von grosser Bedeutung ist die Uebereinstimmung der mitgetheilten Sagen darin, dass der Riese in seiner Höhle Schafe hat, und dass sein Widersacher sich des Widders oder seines Felles bedient, um aus der Höhle zu entrinnen. Ich halte den Zug, dass er in das Widderfell gehüllt, also in der Gestalt des Widders zu entrinnen sucht, für den älteren und ursprünglichen. Wir werden auf „besagten Hammel" in einem der späteren Abschnitte zurückkommen.

Nicht minder wichtig scheint mir die Uebereinstimmung des deutschen und des oghuzischen Märchens in Betreff des goldenen Ringes zu sein. Die ursprüngliche Bedeutung, die in dem deutschen Märchen, noch mehr aber in der

[illegible]schen Sage verwischt ist, scheint mir keine andere zu sein, als die des Schatzes, des unermesslichen Hortes, dessen Erwerbung sich an die Bezwingung des Riesen nach unserer Ansicht anschliessen muss.

Dass der Ring auch in anderen Sagen eine solche Bedeutung habe, hoffe ich im nächsten Programm des Gymnasiums von Merseburg zu zeigen, in welchem ich die Iweinsage, wie sie uns in der Bearbeitung **Hartmanns von der Aue** vorliegt, zu besprechen gedenke.

Wir gehen nun an die weit schwierigere Frage nach dem Schatze, in dem wir oben bereits den Hort der deutschen Sage: den unerschöpflichen Pflanzensegen der Erde, gesehen haben, der im Winter von Drachen oder Unholden bewacht wird.

Einen solchen Schatz, daran ist nicht zu zweifeln, bringt Odysseus allerdings heim, und seine ursprüngliche Unerschöpflichkeit lässt sich selbst aus der sehr abgeschwächten Homerischen Darstellung sehn, in der Odysseus selbst von dem Schatze sagt: einen andern würde er bis ins zehnte Geschlecht nähren können [9]; aber er hat diesen Schatz im Lande der Phäaken *αἰτίζων ἀνὰ δῆμον* erworben, während er nach unserer Ansicht im Lande der Kyklopen nach der Ueberwältigung des Polyphem erworben sein müsste.

Es ist mir nicht zweifelhaft, dass der ursprüngliche Zusammenhang des Mythus, nach welchem das Land der Phäaken mit dem Lande der Kyklopen identisch sein musste, hier verschoben ist, und das ist in mythischer Weise durch Homer selbst angedeutet, indem er sagt, **dass die Phäaken aus der Nähe der Kyklopen ausgewandert seien**, Od. VI, 4 fg.:

οἳ πρὶν μέν ποτ' ἔναιον ἐν εὐρυχόρῳ Ὑπερείῃ,
ἀγχοῦ Κυκλώπων, ἀνδρῶν ὑπερηνορεόντων,
οἵ σφεας σινέσκοντο, βίηφι δὲ φέρτεροι ἦσαν.
ἔνθεν ἀναστήσας ἄγε Ναυσίθοος θεοειδής,
εἷσεν δὲ Σχερίῃ ἑκὰς ἀνδρῶν ἀλφηστάων.

---

9) Od. XIX, 293 ff. *Καί μοι κτήματ' ἔδειξεν, ὅσα ξυναγείρατ' Ὀδυσσεύς·*
καί νύ κεν ἐς δεκάτην γενεὴν ἕτερόν γ' ἔτι βόσκοι,
ὅσσα οἱ ἐν μεγάροις κειμήλια κεῖτο ἄνακτος.

Damit stimmt die Genealogie des phäakischen Königsgeschlechtes überein, die VI, 56 ff. mitgetheilt wird:

Ναυσίθοον μὲν πρῶτα Ποσειδάων ἐνοσίχθων
γείνατο καὶ Περίβοια γυναικῶν εἶδος ἀρίστη,
ὁπλοτάτη θυγάτηρ μεγαλήτορος Εὐρυμέδοντος,
ὅς ποθ' ὑπερθύμοισι Γιγάντεσσιν βασίλευεν.

Die Phäaken stammen also einerseits so gut wie der Kyklope vom Poseidon, andrerseits aber von Eurymedon, dem Könige der Giganten ab. Wir kommen später, wenn wir ausführlicher von den Phäaken handeln werden, auf diesen Punct zurück und begnügen uns vorläufig mit dieser Andeutung, dass ursprünglich die Erwerbung des Schatzes mit dem Tode des riesigen Poseidonssohnes im engsten Zusammenhange stand.

Mit dem Tode des Poseidonssohnes?

Wohl, wir haben ja den Tod in der ursprünglichen Fassung des Mythus statt der Blendung des vielberufenen, berüchtigten Räubers (*Κύκλωψ Πολύφημος*) substituirt. Aber es fällt mir da bei der Frage noch ein anderer Poseidonischer Widersacher des Odysseus ein; bei dessen Tode der Schatz eine bedeutende Rolle spielt, der freilich erst in der nachhomerischen Sage erwähnt wird; aber es ist nicht ungewöhnlich, dass die spätere Fassung des Mythus in einzelnen Zügen das Echte bewahrt. So hat bei uns das Volksbuch vom hörnernen Siegfried noch manchen echten Zug der Sage aufbewahrt, den das Nibelungenlied vergessen oder verwischt hat. Auch darf es uns nicht befremden, dass der Mythus, den ich meine, in den troischen Sagenkreis gehört, da ja die Verbindung der Odysseussage mit der troischen durch Homer bereits vollzogen war und also die späteren Epiker auch diesen Theil des Mythus leicht auf das troische Gebiet hinüberspielen konnten.

Ich rede von keinem geringeren Helden, als von Palamedes, dem Sohne des Poseidonssohnes Nauplios. Ovid lässt Met. XIII, 56 ff. den Aiax sagen:

Mallet et infelix Palamedes esse relictus:
Viveret aut certe letum sine crimine haberet;
Quem male convicti nimium memor iste (Ulixes) furoris
Prodere rem Danaam finxit fictumque probavit
Crimen et ostendit quod jam praefoderat aurum.

Odysseus ist in dieser Sage .die Veranlassung zum Tode des Poseidonsenkels Palamedes, dessen Name (πάλλω — μήδομαι) einen bezeichnet, der auf Erschütterung sinnt; allerdings ist dem Schatz, den er im Zelte des Feindes findet, eine ganz andere Bedeutung beigelegt: es ist der Sündenlohn, den Palamedes von den Troern für seinen Verrath empfangen haben soll, und Aias wirft dem Odysseus vor, dass er selbst den Schatz zuvor im Zelte seines Feindes vergraben habe, um darauf seine falsche Anklage zu gründen; aber es ist sehr begreiflich, dass der Mythus diese Wendung nehmen musste, sobald er einmal in den troischen Sagenkreis eingereiht war. Wenn wir nur bedenken, dass, wie das auch in der oben angezogenen Ovidischen Stelle hervorgehoben ist, dass Odysseus den Palamedes zum Tode bringt aus Rache dafür, dass dieser ihn gezwungen hat die Heimath zu verlassen, so müssen wir auch einräumen, dass in Palamedes ein dem Odysseus und seinem Walten feindliches Naturwesen zu suchen sei — und die Genealogie sowohl als die Etymologie widerspricht dem keineswegs, da sein Name (Schüttersinn) fast dasselbe besagt, was in dem fast stehenden Beiwort seines Grossvaters Poseidon: Erderschütterer, ἐνοσίχθων, liegt. Ich zweifle nicht, dass die genauere Forschung des Palamedesmythus hier helleren Aufschluss geben und das wirklich beweisen würde, was ich hier, da mich die Untersuchung zu lange aufhalten würde, nur als gewagte Hypothese hinstellen kann: dass der Poseidonische Palamedes ursprünglich identisch sei mit dem Poseidonischen Polyphemos.

An das Abenteuer mit Polyphem lassen sich nunmehr zwei andre bequem anreihen, die nichts weiter sind als Wiederholungen oder Variationen desselben Motivs, wie sie in der poetischen Darstellung der Sage so häufig vorkommen: ich meine das Zusammentreffen des Odysseus mit den Kikonen und mit den Laistrygonen (die Lotophagen, zu denen Odysseus nach den Kikonen kommt, gehören einem andern Theile des Mythus an).

Das Bedürfniss solcher Wiederholungen und Variationen musste sich einstellen, sobald die Entfernung des Odysseus

von Heimat und Gattin einmal als langwierige Irrfahrt auf dem Pontos gefasst war, und die Veranlassung zu solcher Fassung scheint zuerst durch die Verbindung der Odysseussage mit der troischen gegeben zu sein [10]).

Die Kikonen (*Κίκονες*) geben sich durch die reduplicierte Form ihres Namens, die an *Καύκωνες* erinnern kann, als gigantische Naturwesen zu erkennen; in der Erzählung des Odysseus [11]) erscheinen sie nur als ein feindliches Volk, das durch seine gleich dem Laube und den Blumen des Frühlings anwachsende Uebermacht die Seinigen überwältigt und ihm aus jedem Schiffe sechs Gefährten tödtet, nachdem er selbst ihnen zuvor beträchtlichen Schaden zugefügt hat. Nur das wollen wir noch erwähnen, dass Odysseus von dem Apollonpriester Maron, dem Sohne des Euanthes, aus der Kikonenstadt Ismaros beträchtliche Geschenke: sieben Talente Goldes, eine silberne Schale und zwölf Krüge köstlichen Weines, mitgebracht hat. Es kann darin eine — allerdings sehr verwischte und in falschen Zusammenhang gerückte — Erinnerung an den Schatz, der durch die Besiegung der riesigen Unholde erworben ist, erhalten sein, aber ich will darauf kein grosses Gewicht legen.

Viel deutlicher ist die Verwandtschaft des laistrygonischen Abenteuers [12]) mit dem kyklopischen. Allerdings tritt es in der Homerischen Erzählung erst an späterer Stelle ein, doch kann es um der Verwandtschaft willen unbedenklich schon hier eingereiht werden. Antiphates, der König der Laistrygonen, ist ein Menschenfresser gleich dem Kyklopen, und er sowohl als sein Weib werden als gigantische

10) Hier ist wohl der Ort, daran zu erinnern, dass Odysseus, als er der Penelope seine Abenteuer erzählt (Od. XXIII, 310—342), von den Kikonen und Lotophagen, vom Kyklopen, vom Aiolos, von den Laistrygonen, von der Kirke, von der Fahrt in den Hades, von den Sirenen und den schlagenden Felsen, von Scylla und Charybdis, von den Rindern des Helios, von der Kalypso, von den Phäaken und vom Schatze erzählt, aber kein Wort von Troja verlauten lässt.

11) Od. IX, 39—62.

12) Od. X, 80—132.

Wesen beschrieben und gleich dem Polyphem mit einem Gebirgshaupte verglichen. Endlich wird auch Antiphates in den Scholien ein Sohn des Poseidon genannt, so dass an der mythologischen Bedeutung dieses Ungeheuers nicht zu zweifeln ist. Auch in ihm ist ein riesiger Poseidonssohn, ein Widersacher des Odysseus, des milden Naturgottes zu sehen, aber der Sieg ist diessmal auf Seiten der wilden Naturgewalt: die Laistrygonen vernichten elf Schiffe des Odysseus mitsammt ihrer Mannschaft. Auch dieser Zug der Sage ist durch die Verbindung mit der troischen Sage bedingt. In der ursprünglichen Fassung der Sage war nur das eine Schiff dee Odysseus vorhanden; nun hatte ihm aber die Einreihung in den troischen Sagenkreis eine so grosse Anzahl von Gefährten und elf Begleitschiffe zugegeben; sie mussten, da sie für das Wesen der Odysseussage ohne Bedeutung sind, ja selbst als störender Zusatz erscheinen, auf der Irrfahrt selbst beseitigt werden, und der menschenfressende Antiphates und sein Riesenvolk führen das exact und prompt genug aus. Es ist demnach die Person des Antiphates zunächst allerdings aus demselben Motiv des Mythus erwachsen, aus dem auch der Kyklop Polyphem hervorgegangen war, die besondere Fassung aber und die veränderte Stellung, in der Antiphates und die Laistrygonen in der Homerischen Erzählung auftreten, ist aus den Bedürfnissen des schon veränderten und mit dem troischen Sagenkreise verbundenen Mythus entsprungen.

Ueber die Laistrygonen befindet sich in L a u e r s litterarischem Nachlasse, aus dem wir so eben die der Polyphemssage verwandten Sagen und Märchen mitgetheilt haben, eine gründliche Auseinandersetzung in der Abhandlung: „Ueber die angeblichen Spuren einer Kenntniss von dem nördlichen Europa im Homer" (I, p. 293—324). L a u e r geht aus von der Stelle Od. X, 81 f. wo es heisst, dass Odysseus am siebenten Tage nach seiner Verweisung von der Insel des Aiolos gekommen sei ***Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον Τηλέπυλον Λαιστρυγονίην.*** Er versteht diese Worte mit den Meisten und auch dem neuesten Herausgeber so, dass er ***Λάμος*** als Namen einer Person, ***Τηλέπυλος*** als den einer Stadt, und ***Λαιστρυ-***

γονίῃ als deren Beinamen fasst, welcher uns angibt, wo wir uns die Stadt Telepylos zu denken haben, nämlich bei den Laistrygonen, von denen bis dahin ja noch nicht die Rede gewesen ist.

„Als nähere Beschreibung der Stadt wird v. 82 gesagt: ὅθι ποιμένα ποιμὴν Ἠπύει εἰςελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει. Das Verständniss dieser Worte knüpft sich an ποιμὴν und ἠπύειν". — „Hiernach heissen die Worte des Dichters: Am siebenten Tage aber kamen wir zu des Lamos jäher Stadt, der laistrygonischen Telepylos, wo den Hirten (Rinderhirten) der Hirte (Schäfer) anruft eintreibend, und jener austreibend vernimmt es. In diesen Worten einfach den Vieh- und Weidereichthum der Laistrygonen bezeichnet zu finden, wie man gewollt hat, dagegen spricht ausser dem Folgenden schon die Stellung von ἠπύει und ὑπακούει an den Enden des Verses, wodurch beide Wörter offenbar als die bedeutsamsten hervorgehoben werden sollen. Wenn aber das Rufen und Hören in den besprochenen Worten die Hauptsache ist, so müssen wir nicht sowohl an ein stetes Aus- und Eintreiben, als vielmehr an irgend welche Entfernung denken, die der Dichter habe näher bezeichnen wollen, καθ' ὁμοιότητα τοῦ Ὅσσον τε γέγωνε βοήσας, wie die Scholien sagen. Wir hätten demnach in dem mit ὅθι angeschlossenen Relativsatze eine etymologisierende Epexegese zu Τελέπυλον, wie schon die Alten sahen und auch Nitzsch bemerkt, der Τελέπυλος von einer sich lang und schmal hinziehenden Stadt versteht. „Stellt man sich, sagt er, im Geist auf die Strasse einer solchen Stadt — da sieht man durch die lange Strasse hin an beiden Enden ein Thor". Eine interessante Bestätigung gewinnt diese auf das Rufen Accent legende Erklärung von anderer Seite. Der Verfasser einer Abhandlung im Cambridger philol. Museum: „Ueber die Namen der vorhellenischen Bevölkerung Griechenlands" (J. K. On the Names of the Antehellenic Inhabitants of Greece. Philol. Mus. Cambr. V. I. 1832, p. 609—627) leitet den Namen Laistrygonen von dem epitaktischen Λα (λαίσπαις, βούπαις Hesych.) und τρύζω, τρίζω ab, die Lautschwir-

rer, Starkbrummer, Λάμος vom Stamme Λάω, worin sich in dem Begriffe der Oeffnung, κατ' ἐξοχήν des Mundes, die von essen und schreien (λάκω, λάσκω) begegnen und wovon auch die gespenstische Λαμία benannt ist, die die Kinder frisst: Λάμος Schreihals, der eben so zum Sohn des Poseidon und Bruder des Polyphem des gewaltigen Schreiers passt, als König Antiphates der Gegenrufer (v. 106. 114) in offenbarer Beziehung steht zu den Worten ὅθι ποιμένα ποιμήν u. s. w. — Die Deutung des Namens Telepylos und die Beschreibung der laistrygonischen Stadt, welche der Dichter durch ein Bild gibt, enthält eine Merkwürdigkeit, die selbst wiederum einer Erläuterung bedarf. Dass Hirten eines Ortes zugleich ein- oder ausziehen und sich dabei zurufen, wäre nichts Auffallendes; aber bei den Laistrygonen treibt ja zu eben der Zeit, in welcher ein Hirte einzieht, ein anderer aus? was hat es damit für eine Bewandtniss? Die beiden folgenden Verse geben Auskunft: dort könnte wohl ein schlafloser Mann zwiefachen Lohn verdienen, den einen Rinder hütend, den andern hellglänzende Schafe weidend. Die Worte ἄϋπνος ἀνήρ (v. 84) lehren, dass als Zeitpunct des Austreibens der einen Art Heerden der Abend gedacht ist; und zwar ist es der Rinderhirt, welcher auszieht. Dies zeigt zum Theil schon die Correlation der einzelnen Satzglieder, wie die Scholien und Nitzsch richtig bemerken, und es wird gleich noch deutlicher werden. Von dieser Auffälligkeit nun, dass bei den Laistrygonen die Rinder zu derselben Zeit, wo die Schafe von der Weide heimkehren, Abends ausgetrieben werden, muss v. 86 den Grund angeben; das verlangt der Zusammenhang und deutet das γάρ zu Anfange an: denn nahe sind die Gänge der Nacht und des Tages, ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι. Das griechische κέλευθος ist nicht minder zweideutig als das deutsche „Gang", indem es sowohl für den Weg, die Strasse, den Raum des Gehens, als für die Thätigkeit des Gehens genommen wird. Ebenso kann man ἐγγύς räumlich oder zeitlich und die Genitive νυκτός und ἤματος persönlich oder unpersönlich

nehmen. Hiernach erhalten wir vier verschiedene Auffassungsweisen des Verses. (1. die der alten Erklärer, etwa wie Voss: „denn nah ist zu des Tags und der nächtlichen Weide der Ausgang". 2. Nahe bei einander sind die Wege, auf welchen der Tag und die Nacht wandeln. 3. Denn bald nach einander sind die Gänge Tags und Nachts, zu bald, als dass dem heimgekehrten Schäfer die gehörige Zeit für den Schlaf bliebe. Denn er würde bald nach seiner Heimkehr Tags schon wieder die über Nacht zu weidenden Rinder austreiben müssen. 4. Nahe sind die Gänge der Nacht und des Tages, bald nachdem die Nacht ihren Gang angetreten, macht der Tag den seinigen, so dass der Tag dicht hinter der Nacht geht, der Tag bald und unmittelbar auf die Nacht folgt". Diese letzte Erklärung wird als die richtige nachgewiesen). „Das Resultat unserer Betrachtungen ist auffallend und überraschend. Wir finden kurze Nächte bei den Laistrygonen. Schon der alte Grammatiker Krates erkannte solche und nahm an, Homer habe nach Kunde aus jenen nördlichen Gegenden, denen diese Nächte eigenthümlich sind, davon geredet. Hierin sind ihm in neuerer Zeit Scaliger, J. Columbus, B. Thiersch und Nitzsch beigetreten, während die Meisten, indem sie die Worte des Dichters nicht richtig verstehn, der andern Erklärung folgen". „Völcker und Klausen kommen dahin mit Krates überein, dass auch sie, der eine kurze, der andre helle Nächte annehmen; aber sie erklären sich den Ursprung dieser Vorstellung anders. Völcker folgendermassen: Die Stadt Telepylos liegt gerade dem Eingang zum Hades gegenüber, wo die Sonne untersinkt. Die Laistrygonen bewohnen eine hochgelegene Stadt (v. 81) und sind dicht vor dem Lichtglanz des untersinkenden Helios. Nun belehrte die Erfahrung die Griechen, dass auf hohen Bergen, z. B. dem Athos, die Sonne des Nachts nur kurze Zeit aus dem Gesichtskreise der Menschen verschwindet, und wenn im Westen kaum die Abendröthe verblasst ist, sich im Morgen schon Eos wieder zeigt. Sie schlossen also, dass jenes westliche Volk auf seinem hohen Sitze die untergehende Sonne am längsten sehen müsse, wenn sie den Menschen diesseits

Thrinakia schon längst verschwunden war. Kaum ist bei ihnen dieselbe untergegangen, so sehen sie Eos schon wieder im Osten. Hiergegen ist mit Recht von B. Thiersch bemerkt worden, dass weder die Laistrygonen eine hochgelegene Stadt bewohnen; noch auch durch die Höhen der Bergspitzen in jenen südlichen Ländern ein Unterschied des Tages verursacht werde: bedeutend genug, um zu Homers Bild Veranlassung geben zu können. Noch weniger werden wir Klausen beistimmen, wenn er sagt: „Es lässt sich erweisen, dass die Homerische Zeit nach ihrer Vorstellung von der Beschaffenheit der Welt nothwendig sich eine Gegend so denken musste, wie das Laistrygonenland beschrieben wird. Tag und Nacht sind nach griechischer Vorstellung nicht blosse Begriffe, sondern dämonische Wesen, welche durch räumliches Einherwandeln den zeitlichen Wechsel von Helle und Dunkel hervorbringen, Abends und und Morgens grenzen Tag und Nacht, die sonst geschieden sind, an einander, da müssen also auch die sonst immerdar getrennten Dämonen dieser Zeiten einander sich nähern. Diese Annäherung aber kann nur am Ende der Welt geschehn, an den Grenzen der Erde, im äussersten Westen, wo die Nacht wohnt. Dort also sind die sonst überall ewig geschiedenen Pfade von Tag und Nacht einander nahe. Da nun der Tag für die Griechen keine Abstraction, sondern ein wirkliches Wesen ist, muss es da, wo er verweilt, jedesmal hell sein. Diese nächtliche Heimat des Tages versetzt der Dichter in das Laistrygonenland, dort gibt es ein Gebiet, wo es Nachts hell ist, weil der Tag dort ausruht. In diesem Gebiet kann man nun Nachts sein Vieh weiden lassen, so gut wie am Tage ausserhalb desselben". Mit Homers Worten kann diese Erklärung Klausens nicht bestehen. Nahe könnten sich Tag und Nacht im Westen auch wohl nach Homerischer Vorstellung kommen, wie nach Hesiodischer, aber dass der Dichter sich dort eine nächtliche Heimat des Tages hätte denken müssen oder gedacht habe, lässt sich in keiner Weise darthun. Und nun gar diesen nächtlichen Aufenthalt des Tages in das Land der Laistrygonen verlegen, dafür sprechen nicht bloss nicht die Worte

des Textes, sondern dem widersprechen sie sogar. Selbst die ganze Hesiodische Vorstellung für Homer angenommen, kann bei den Laistrygonen nicht der Tag über Nacht verweilen, da sein Aufenthalt von Hesiod in den ehernen Himmel verlegt wird. So scheinen wir auch negativ zu der Ansicht des Krates zurückgeführt zu werden, die noch anderweit unserer Zustimmung empfohlen wird". (Folgt eine Besprechung des Bernsteins bei Homer und der Welckerschen Ansicht über die Phäaken.) „Die kurzen Nächte der Laistrygonen zu erklären, ist blos die doppelte Möglichkeit gegeben, dass der Dichter aus Kenntniss wirklich vorhandener Zustände oder aus freier Phantasie von ihnen geredet hat. Wer jenes annimmt, der muss mit Krates erklären; wer nicht, wird eine befriedigendere Erklärung zu suchen haben, als die von Völcker und Klausen. Ich weiss nicht, ob es die folgende sein wird. Der Dichter denkt sich die Laistrygonen weit, weit von Griechenland entfernt, nach der Gegend zu, wohin die Sonne oder der Tag wandelt; er denkt ferner, dass, wenn es in Griechenland Tag ist, es auch bei den Laistrygonen Tag sei, man also in Telepylos und Hellas die Sonne zu gleicher Zeit aufgehn und den Tag über scheinen sieht. Aber in Telepylos sieht man sie länger. Der Dichter meint, dass es in jener Stadt noch nicht dunkel werden könne, wenn bei ihm zu Lande die Nacht einbricht, dass sie länger von der Sonne profitiere, weil sie dem Orte, wo die Sonne untergeht, ja so bedeutend viel näher liegt. Da er nun andrerseits für Griechenland und Telepylos einen gleichzeitigen Sonnenaufgang annimmt, so trifft es sich bei den Laistrygonen, dass, während noch der Schäfer von der Weide heimtreibt, schon der Rinderhirt wieder mit seiner Heerde auszieht; kaum ist die Sonne unter, so kommt sie schon wieder hervor. Dass auch bei den Laistrygonen von einer Nacht (v. 86) die Rede ist, thut meiner Erklärung keinen Abbruch. Denn νύξ bezeichnet nichts anderes als die Zeit zwischen dem Aufgange und Untergange der Sonne, kann also auch gebraucht werden, wenn dieser Zeitraum fast gleich null ist. Auf den zweiten Einwurf würde vermuthlich Homer selbst die Antwort schuldig bleiben. Man

muss von den Anschauungen und Vorstellungen des Volkes weder Consequenz noch Durchführung verlangen. Sie gehen bis zu einem gewissen Puncte, fassen nur einen Theil auf und wie es wohl so nach dem ersten Blicke den Anschein hat, lassen aber alle abschliessende Reflexion bei Seite und sind unbekümmert um Widersprüche, da sie selbst sich keine machen. Und so glaube ich, dass auch Homer niemals daran gedacht hat, wie die Sonne wieder aus dem Westen in den Osten gelange. Wir hätten sonst gewiss eine Andeutung darüber erhalten, da hundertmal vom Aufgange und Untergange der Sonne die Rede ist. Erst eine spätere Zeit scheint den Glauben gebildet zu haben, dass Helios in einem Becher auf dem Okeanos zu dem Orte, von wo er am Morgen aufgeht, zurückschiffe. Unsere Erklärung hat gegen die des Krates den Vorzug, dass ihr die kurzen Nächte nicht als eine blosse Merkwürdigkeit des laistrygonischen Landes gelten, mit der der griechische Hörer nichts anfangen konnte, wenn er nicht anderweitig zugleich wusste, dass er sich deshalb Telepylos im hohen Norden zu denken habe, sondern dass durch sie jene Eigenthümlichkeit den ganz speziellen und vom Dichter beabsichtigten Zweck erhält, den Hörer zu orientieren, ihm anzudeuten, in welche erschreckliche Ferne der unglückliche Odysseus verschlagen sei: da weit hinten im Westen, wo die Sonne niedergeht".

Gewiss überbietet diese Erklärung durch ihren Scharfsinn und ihre Folgerichtigkeit alle früheren, und doch, glaube ich, hätte Lauer noch einen Schritt weiter gehen müssen, wenn er das ganz Richtige hätte finden wollen. Es scheint, dass nur seine euhemeristische Ansicht von dem Wesen der Heroen, auf die ich in einem späteren Abschnitt zurückkommen werde, ihn gehindert hat, diesen letzten Schritt zu thun, wie sie ihn auch gehindert hat, die Bedeutung der Odysseussage richtig aufzufassen, obgleich gerade er vorzugsweise für das richtige Verständniss ausgerüstet war.

Die Laistrygonen wohnen nicht weit hinten, wo die Sonne niedergeht, sondern sie wohnen weit unten, wo die Sonne untergegangen ist, gerade unter der Erde an dem Punct, wo der Untergang und der Aufgang der unter der

Erde fortwandelnden Sonne **zusammenfällt**, wo die Abendröthe schon wieder zur Morgenröthe wird. Wir werden derselben Anschauung später noch einmal begegnen. Die Kyklopeninsel sowohl als die Laistrygoneninsel liegen in der Unterwelt, was die Alten allerdings mit dem Ausdruck: sie liegen im Ocean, im atlantischen Meer, hinter den Säulen des Herkules, im fernsten Westen, bezeichneten. Wir werden in den folgenden Abschnitten hinlänglich Gelegenheit haben, den Beweis für diese Behauptung zu führen.

Aus den übrigen Mittheilungen **Lauers** adoptiere ich sehr gern die Erklärung des Namens *Πολύφημος*, wodurch die Verwandtschaft dieses gewaltigen Schreiers mit dem Schreihals *Λάμος* und dem Gegenrufer *Ἀντιφάτης*, die ich nur vermuthet hatte, noch mehr bestätigt wird. Uebrigens sagt auch **Lauer** p. 312: „Jeder wird mit mir fühlen, dass die ganze Laistrygonengeschichte nach dem Vorgange des Polyphem nichts Auffallendes hat. Sie ist doch nur eine schwache aber deshalb auf der andern Seite in ihren Fakten quantitativ gesteigerte Kopie des Kyklopen. Nimmt man nun die kurzen Nächte hinzu, welche auf einen jüngeren Ursprung schliessen lassen (hier huldigt **Lauer** gegen seine richtigere Ansicht doch wieder der Meinung des **Krates**, und glaubt, die Kunde von den kurzen Nächten des Nordens sei in späterer Zeit in die homerischen Gesänge eingedrungen), und endlich die Quelle Artakia (X, 108), welche in der Argonautensage ihre Stelle hatte, so kommt man auf die Vermuthung, das ganze Bild von den Laistrygonen möge aus jüngeren Argonautenliedern entlehnt mit in die Odysseuslieder verwebt sein, eben wegen jenes interessanten uud auf den fernsten Norden hinweisenden Umstandes der kurzen Nächte".

Kann ich auch diesen letzten Grund nicht gelten lassen, so wüsste ich doch gegen die Vermuthung einer Entlehnung aus der Argonautensage, der wir auch im Liede von der Kirke begegnen werden, nichts Erhebliches einzuwenden; denn für das Wesen der ursprünglichen Odysseussage hat das laistrygonische Abenteuer nach dem kyklopischen fast keine Bedeutung.

Es bleibt demnach aus dieser Reihe von Riesen und Unholden als wesentlich und ursprünglich nur der Kyklops Polyphem übrig, in dessen Namen wir, wie in so vielen mythologischen Namen, die gleichfalls den Begriff des Riesigen, Ungeheuren, Uebermenschlichen oder Schrecklichen onomatopoetisch zu versinnlichen suchen, eine reduplicierte Form fanden, so dass der *Κύκλωψ Πολύφημος* uns der riesige, räuberische Schreier wurde, der dem milden Naturgotte den Schatz der Erde gestohlen hat. Denn dass die Erwerbung des Schatzes ursprünglich mit der Erlegung des Kyklopen im innigen Zusammenhange gestanden habe, schien uns die sonst unerklärliche Notiz von der Auswanderung der Phäaken aus der Nähe des Kyklopenlandes zu beweisen, und wir wagten schliesslich den Tod des Poseidonischen Palamedes, bei dem ein Schatz, wenngleich in gänzlich veränderter Bedeutung, eine wichtige Rolle spielt, auf die Erlegung des Polyphem zu beziehen, ja die Vermuthung auszusprechen, dass Palamedes, der den Odysseus aus seiner Heimat vertrieben hat und dafür durch den Odysseus aus Rache umgebracht worden ist, identisch sei mit dem Polyphemos.

Mit diesem Ertrag der Untersuchung können wir uns an dieser Stelle vorläufig begnügen, da wir ja später nothwendig auf die ursprüngliche Composition des Mythus zurückkommen müssen, und dann wird sich auch das, was wir bis jetzt übergangen haben — wie z. B. die Ziegeninsel — bequemer einreihen lassen.

V.

Auch über das Aeolische Abenteuer können wir uns kurz fassen. Die Bedeutung desselben ist völlig klar und durchsichtig: der Frühlingsgott, den der freundliche Gott der Winde unterstützt, hat sich zu früh auf den Weg gemacht, und wird, da die Kraft des Winters noch zu stark ist, durch die feindlichen Gewalten aus der Nähe des heimatlichen Strandes, den er schon erreicht zu haben glaubt, wieder aufs offne Meer zurückgeschleudert.

Diese allgemeine Deutung genügt vorläufig, und wir können nun sofort an den Theil des Mythus gehen, der nach unserer früheren Darstellung auf die Erlegung des Riesen und auf die Erwerbung des Schatzes folgen sollte. Diess war die Fahrt in die Unterwelt, die der Frühlingsgott zu keinem andern Zwecke unternimmt, als um die schöne Erdgöttin, die während des Winters als finstere Herrin im Reiche der Todten waltet, zu befreien. Denn wir wissen durch die Vergleichung mit dem Mythus von Idhunn [1]) und von Freyr und Gerdhr [2]), dass der Ritt Siegfrieds durch die Waberlohe zur Walküre Brunhild keine andre Bedeutung hat, als die eben angegebene. Das scheint nun auf die Odyssee ganz und gar nicht zu passen. Odysseus fährt zwar in die Unterwelt, aber nur um den Seher Teiresias über seine künftigen Schicksale zu befragen, und bevor er die grause Fahrt ins Todtenreich besteht, kommt er erst zur Kirke. Ueherdiess ist das ganze elfte Buch, in welchem diese Fahrt beschrieben wird, durch die gediegensten Forschungen der Philologie der Interpolation so dringend ver-

---

1) Uhland Sagenforsch. I, 123. W. Müller a. a. O. 85 ff.

2) Uhland p. 161 ff. W. Müller 89 ff.

dächtig gemacht, dass an dem späteren Ursprung dieser Episode wohl kaum gezweifelt werden darf [3]).

Und wenn die *Νεκυία* fällt, so kann ja von einer Fahrt in die Unterwelt gar nicht mehr die Rede sein, und — die ganze schöne Phantasie vom Siegfried-Odysseus fällt rettungslos zusammen.

Lieber zweifelnder Leser, triumphiere nicht zu früh! Unser Verkehr mit der weltberühmten Zauberin Kirke ist zu alt, als dass wir nicht etwas von ihren vortrefflichen Künsten gelernt haben sollten. Ein wenig natürliche Magie, und wir werden dir die Insel der Kirke schönstens ins Todtenreich und sie selbst in die erwünschteste Todtengöttin umgezaubert haben, und wir bedürfen alsdann der *Νεκυία* eben so wenig als du.

Unter der natürlichen Magie verstehe ich aber nichts anders, als die guten Künste der Etymologie, mit der ich diessmal, weil es sich um ein so wunderliches Frauenzimmer wie die Hexe Kirke handelt, ausnahmsweise den Anfang machen will. Es mag allerdings lächerlich sein, dass ich schon wieder zu demselben Mittel meine Zuflucht nehme, durch welches ich so eben dem Kyklopen sein einziges rundes Auge von der Stirn hinweg escamotiert habe, aber ich kann mir nicht helfen: ich muss auch *Κίρκη* für eine reduplicierte Form erklären.

Der geneigte Leser wolle, bevor er Zeter schreit, sich erinnern, dass ich oben auch die Namen *Μορμώ* und *Γοργώ* an die reduplicierten Formen angereiht habe. Der Accent lässt sie sofort als solche erkennen; — es versteht sich, dass demnach ursprünglich auch *Κυκλώψ* und *Κιρκή* betont sein wird, so gut als *Τιτάν*, aber der Accent wurde in diesen Worten wie in *Γίγας* und *Μίμας* zurückgezogen, als man das Gefühl der Reduplication verloren hatte —, und die Vergleichung der Verba *μορμύρω* und *γοργύρω*

---

3) Lauer: Quaestiones Homericae. Quaestio prima: de undecima Odysseae libri forma germana et patria. „Er sucht den Beweis zu führen, dass die *Νεκυία* einst ein gesondertes Lied gewesen, dessen Heimat in Böotien zu suchen sei". S. Lauer's litt. Nachl. I. p. VII.

macht es sehr wahrscheinlich, dass die alte Form jener Worte *Μορμώρ* und *Γοργώρ* lautete [4]). Wem das unglaublich klingt, den erinnere ich an die lateinischen Worte **murmur**, **marmor**, **turtur**, **furfur**, **carcer**. Ganz in derselben Weise nun, wie aus *Μορμώρ* und *Γοργώρ* *Μορμώ* und *Γοργώ* geworden ist, so ist, behaupte ich, *Κίρκη* (ursprünglich *Κιρκή* betont) aus *Κιρκήρ* (= *Κερκήρ* oder *Καρκήρ*) entstanden: es ist die reduplicierte Form von *Κήρ* und erinnert an *καρκαίρω* und *κάρκαρον*, das latein. **carcer**, was ursprünglich die finstere Wohnung der Todesgöttin (das nordische Haus der Hel) bezeichnet haben wird.

Κήρ ist bekanntlich Todesgöttin, die reduplicierte Form gibt nach dem was wir oben gesehen haben, den Begriff der grausen, schrecklichen Todesgöttin. „Mit der *Ἔρις* und dem *Κυδοιμός* vergesellschaftet erscheint sie auf dem Schlachtfelde, den Walküren der nordischen Sage ähnlich, Verwundete und Todte herumzerrend, in einem von Menschenblut rothen Gewande: Il. 18, 535." Passow. Da hätten wir also in der Kirke selbst die der Brunhild vergleichbare Walküre! was wollen wir mehr?

Aber es wird Zeit uns ernsthaft nach einer Bestätigung der aufgestellten Etymologie in der Homerischen Darstellung selbst umzusehen.

„Wir kamen", so erzählt Odysseus in dem sogenannten Apologe, „auf die Aeaeische Insel. Dort wohnte Kirke, die schöngelockte, sangreiche, furchtbare Göttin, die leibliche Schwester des grimmen Aeetes; beide hatten den welterleuchtenden Helios zum Vater und zur Mutter die Perse, welche

---

4) Mars, Mavors heisst oskisch Mamers = Mamors, und daneben findet sich die reduplicierte Form Marmar; die Wurzel dieser Worte ist das sanskrit. mrĭ, lat. mor- (mori), vgl. Ad. Kuhn in Haupts Zeitschr. f. deutsches Alterth. V, p. 491. Der Kriegsgott Mamors oder Mavors ist also ursprünglich ein Todesgott, und so muss auch *Μορμώρ* ursprünglich die Todesgöttin bezeichnet haben. Dass auch *Γοργώρ* dieselbe Bedeutung gehabt habe, ist im höchsten Grade wahrscheinlich.

Okeanos erzeugt hatte"[5]). Dort bringen sie das Schiff schweigend in den Hafen, steigen aus und liegen zwei Tage und zwei Nächte erschöpft und betrübt da. Am dritten Morgen geht Odysseus auf Kundschaft aus, erblickt von einem hochgelegenen Puncte aus den Rauch von der breitstrassigen Erde in den Gemächern der Kirke durch dichtes Gebüsch und Wald[6]). Kurz darauf nennt er diesen Rauch einen funkelnden, flammenfarbigen (*ἐπεὶ ἴδον αἴθοπα καπνόν*, v. 152). Er schwankt, ob er weiter gehen oder zurückkehren soll, da läuft ihm ein Hirsch schussgerecht entgegen, den er erlegt und nicht ohne Anstrengung den erschöpften Gefährten zuträgt. Seid getrost! redet er sie an, esst und trinkt, denn wir werden ja trotz unsres Kummers nicht vor der vom Schicksal bestimmten Zeit in den Hades hinabgehn. Darauf entbästen und zerwirken sie den Hirsch und verschmausen sein köstliches Fleisch und trinken süssen Wein, bis die Sonne untergeht und die Nacht kommt, während welcher sie am Strande schlafen. Am andern Morgen ist Berathung. „Freunde", sagt Odysseus, „wir wissen ja nicht, wo Abend noch wo Morgen ist, nicht, wo der welterleuchtende Helios unter die Erde geht, noch wo er wieder aufgeht."[7]) (Man bemerke wohl, das sagt der Dichter fast in demselben Athemzuge, in dem er so eben den Untergang der Sonne und den Aufgang der frühgebornen rosenfingrigen Eos er-

---

5) Od. X, 135 ff. *Αἰαίην δ' ἐς νῆσον ἀφικόμεθ' ἔνθα δ' ἔναιεν
Κίρκη ἐϋπλόκαμος, δεινὴ θεὸς, αὐδήεσσα,
αὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταο·
ἄμφω δ' ἐκγεγάτην φαεσιμβρότου Ἠελίοιο,
μητρὸς δ' ἐκ Πέρσης, τὴν Ὠκεανὸς τέκε παῖδα.*
Etwas abweichend ist die von Diodor B. H. IV, 45 mitgetheilte Genealogie, wonach Aeetes und Perses Söhne des Helios sind und Aeetes mit Hecate, der Tochter des Perses, die Medeia und Kirke ausser dem Aegialeus erzeugt.

6) Od. X, 149 ff. *καί μοι ἐείσατο καπνὸς ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
Κίρκης ἐν μεγάροισι διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην.*

7) Od. X, 190 ff. *ὦ φίλοι, οὐ γάρ ἴδμεν, ὅπῃ ζόφος, οὐδ' ὅπῃ Ἠώς,
οὐδ' ὅπῃ Ἠέλιος φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν
οὐδ' ὅπῃ ἀννεῖται.*

wähnt hat!) Er erzählt darauf, er habe gestern von seiner luftigen Warte aus gesehen, dass sie sich auf einer rings vom unermesslichen Meere umkränzten Insel befänden; die Insel selbst aber liege niedrig, und mitten auf derselben habe er durch dichtes Gebüsch und Wald hindurch Rauch gesehen[8]. Die Gefährten finden das wenig tröstlich und denken mit Schauder an den Laistrygonen Antiphates und an den Menschenfresser Polyphem. Aber es hilft nichts, sie müssen sich zu weiterer Erkundigung entschliessen; Odysseus theilt die ganze Schaar in zwei Hälften, deren eine er selbst, die andre Eurylochos anführen soll. Das entscheidende Loos trifft den Eurylochos und seine Schaar. Weinend gehen sie und finden in der Schlucht den Steinpalast der Kirke[9]. Wölfe und Löwen, die von der Kirke erst in diese Gestalt verzaubert sind, kommen ihnen wedelnd wie zahme Hunde entgegen. Darauf hören sie drinnen die Göttin mit schöner Stimme singen und ein grosses unsterbliches Gewebe weben,[10]) wobei der ganze Boden dröhnt (*δάπεδον δ' ἅπαν ἀμφιμέμυκεν*). Sie rufen, die Göttin kommt schleunig und winkt ihnen in das Haus einzutreten. Alle folgen bis auf den misstrauischen Eurylochos. Drinnen rührt sie ihnen einen Brei von Käse, Mehl, Honig und pramnischem Wein ein und thut grässliche Zauberkräuter dazu, damit sie der Heimat gänzlich vergessen sollen[11]. Darauf, als sie den Zaubertrank getrunken haben, verwandelt die Göttin sie mit dem Zauberstabe in Schweine und treibt sie in den Stall. Eurylochos aber, der rasch zurückkehrt, meldet dem Odys-

---

8) Od. X, 195 ff. *νῆσον, τὴν πέρι πόντος ἀπείριτος ἐστεφάνωται·*
αὐτὴ δὲ χθαμαλὴ κεῖται· καπνὸν δ' ἐνὶ μέσσῃ
ἔδρακον ὀφθαλμοῖσι, διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην.

9) Od. X, 210 ff. *εὗρον δ' ἐν βήσσῃσι τετυγμένα δώματα Κίρκης*
ξεστοῖσιν λάεσσι, περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ.

10) Od. X, 221 ff. *Κίρκης δ' ἔνδον ἄκουον ἀειδούσης ὀπὶ καλῇ,*
ἱστὸν ἐποιχομένης μέγαν, ἄμβροτον· οἷα θεάων
λεπτά τε καὶ χαρίεντα καὶ ἀγλαὰ ἔργα πέλονται.

11) Od. X, 235 ff. *ἀνέμισγε δὲ σίτῳ*
φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοίατο πατρίδος αἴης.

seus mit Entsetzen, wie die Gefährten in dem Hause, das sie in der Schlucht gefunden hätten, verschwunden seien. Da macht Odysseus sich selbst auf den Weg und lässt sich durch keine Vorstellungen des zaghaften Eurylochos zurückhalten. Bleibe du immerhin hier, sagt er, und iss und trink bei dem hohlen schwarzen Schiffe, aber ich werde gehn, denn mein Schicksal will es so[12]). Und so schreitet er durch die heiligen Schluchten dahin, und schon ist er dem Hause der zauberreichen Kirke nahe, da begegnet ihm der Gott Hermes[13]), der ihn über die Gefahr belehrt, ihm alle grimmen Künste (ὀλοφώϊα δήνεα) der Kirke nennt und ihm ein Gegenmittel gegen den Zauber derselben in dem Kraute μῶλυ mitgibt. Mit diesem ausgerüstet kommt er zur Kirke, widersteht er ihrem Zauber und springt er, als sie ihn gleich den Gefährten in den Schweinestall schicken will, gezückten Schwertes auf sie los, dass sie schreiend zurückfährt und jammernd seine Kniee umschlingt. Wunderbarer Held, sagt sie, wer bist du, dass du meinem Zauber widerstehen kannst? Gewiss bist du der vielverschlagene Odysseus, dessen Ankunft mir Hermes schon immer verkündigt hat[14]). Aber wohlan, stecke nun dein Schwert in die Scheide und lass uns das Bette besteigen, damit wir beide in Liebesumarmung einander vertrauen lernen. Odysseus geht auf diess Verlangen ein, aber erst nachdem sie ihm feierlich zugeschworen hat, dass sie ihm an seiner Kraft und Mannheit nicht schaden wolle. Darauf erscheinen vier Dienerinnen des Hauses, die Töchter von Quellen, Wäldern oder Flüssen[15]), von denen die erste die Teppiche ausbreitet

---

12) Od. X, 373. αὐτὰρ ἐγὼν εἶμι· κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη.

13) Od. X, 275 ff. ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλον, ἰὼν ἱερὰς ἀνὰ βήσσας,
Κίρκης ἵξεσθαι πολυφαρμάκου ἐς μέγα δῶμα,
ἔνθα μοι Ἑρμείας χρυσόῤῥαπις ἀντεβόλησεν.

14) Od. X, 330 ff. ἦ σύγ' Ὀδυσσεύς ἐσσι πολύτροπος, ὅν τε μοι αἰεὶ
φάσκεν ἐλεύσεσθαι χρυσόῤῥαπις Ἀργειφόντης.

15) Od. X, 349 ff. τέσσαρες, αἳ οἱ δῶμα κάτα δρήστειραι ἔασιν,
γίγνονται δ' ἄρα ταίγ' ἔκ τε κρηνέων, ἀπό τ' ἀλσέων,
ἔκ θ' ἱερῶν ποταμῶν, οἵτ' εἰς ἅλαδε προρέουσιν.

und die Stühle mit Decken belegt, die andre silberne Tische vor die Stühle rückt und goldene Körbe darauf setzt, die dritte den Wein im silbernen Kruge mischt und die goldenen Becher vertheilt, und die vierte endlich das Bad für den Odysseus besorgt. Kirke bittet ihn zu essen, aber er sitzt traurig da, und als sie nach dem Grunde fragt, nennt er die Verwandlung der Gefährten. Sofort geht sie mit dem Zauberstabe an den Schweinestall und gibt den Gefährten die Menschengestalt zurück. Auf den Rath der Göttin geht nun Odysseus zu seinem Schiffe zurück, erzählt den hocherfreuten Gefährten, dass ihre Freunde sichs im Hause der Kirke wohl sein liessen, und fordert sie auf, das Schiff aufs Land zu ziehen, den Schatz in einer Höhle zu bergen[16]) und ihm sodann in das Haus der Kirke zu folgen. Trotz des ängstlichen Protestes, den der noch immer misstrauische Eurylochos einlegt, folgen Alle, und sie leben ein volles Jahr (*τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν*) in Saus und Braus im Hause der Kirke. Endlich als das Jahr um ist, als die Horen sich wenden und die Tage lang werden, d. h. als die Frühlingszeit kommt[17]), gedenken sie der Heimkehr, und Odysseus bittet die Göttin in einer Nacht, ihn in seine Heimat zu entlassen. Sie willigt ein, sagt aber, dass er zuvor noch einen andern Weg zurücklegen und in das Haus des Aïdes und der schrecklichen (*ἐπαινῆς*)[18]) Persephoneia hinabsteigen müsse, um die Seele des blinden thebanischen Sehers Teiresias um die Zukunft zu befragen. Der Nordwind werde sein Schiff treiben und ihn über den Okeanos dahin bringen, wo das niedrige[19]) Gestade und die Haine der Persephone, lange Pappeln und fruchtabwerfende Weiden, ständen[20]). Dort

---

16) Od. X, 424 ff. *κτήματα δ' ἐν σπήεσσι πελάσσομεν, ὅπλα τε πάντα.*

17) Vgl. Od. XVIII, 376. *ὥρῃ ἐν εἰαρινῇ, ὅτε τ' ἤματα μακρὰ πέλονται.*

18) Andere übersetzen das Wort mit hochgepriesen.

19) Nitzsch erklärt *λάχεια* für verwandt mit *λαχνήεις* und übersetzt struppig, bewachsen; ich habe meine guten Gründe, die alte Erklärung beizubehalten.

20) Od. X, 509 f. *ἔνθ' ἀκτή τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης*
μακραί τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι.

solle er das Schiff anlegen und hinabsteigen in den modrigen Hades[21]), wo die vier Ströme Acheron, Pyriphlegethon, Kokytos und Styx fliessen. Darauf schreibt sie ihm genau vor, wie er sich zu verhalten habe, um die übrigen Todten zurückdrängen und den Teiresias befragen zu können. Am Morgen winkt Odysseus die Gefährten. Während der Nacht aber ist einer der jüngsten unter den Genossen des Odysseus, Elpenor, im Weinrausch aufs Dach des Hauses gestiegen und hat sich dort Kühlung suchend niedergelegt. Jetzt da er den Lärm der erwachenden Genossen hört, vergisst er wo er ist, stürzt vom Dache und bricht den Hals. — Odysseus sagt nun den Gefährten, dass sie in das Reich des Hades und der schrecklichen Persephoneia müssten; und wie sehr sie auch jammern, die Fahrt wird wirklich unternommen.

Die Fahrt selbst übergehen wir, so wie auch das, was Odysseus bei den Todten erlebt. Er hat dort die Seele des Elpenor zuerst gesehen, die ihn gebeten hat, zur Insel der Kirke zurückzukehren und seinen Leib mit dem Rüstzeug, was er lebend besessen, zu verbrennen und ihm ein Grabmal zu errichten und das Ruder aufs Grab zu stecken, welches er im Leben geführt habe. Dieser Todtenwunsch gibt das Motiv zur Rückkehr nach der Aeaeischen Insel. — Im zwölften Buche erzählt Odysseus, sie seien von dem Okeanos wieder aufs breite Meer gelangt und dann zur Aeaeischen Insel zurückgekommen, wo der frühgeborenen Eos Wohnung und Tanzplatz sei und des Helios Aufgang[22]). Nachdem sie dem Elpenor den gewünschten Grabhügel errichtet haben, empfängt sie Kirke und beschreibt ihnen die bevorstehenden Gefahren der Heimkehr, und belehrt sie, wie und wie weit sie ihnen entgehen können. Sie nennt die Sirenen, die zusammenschlagenden Felsen, denen bis jetzt nur ein Schiff entgangen sei: Argo auf der Heimfahrt vom Aietes, und auch dieses würde zerschmettert sein, wenn es

---

21) Od. X, 512. *αὐτὸς δ' εἰς Ἀΐδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα.*

22) Od. XII, 3 f. *νῆσον δ' Αἰαίην, ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης*
οἰκία καὶ χοροί εἰσι, καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο.

nicht Here aus Freundschaft für den Jason geleitet hätte[23]); darauf Skylla und Charybdis und endlich die Rinder des Helios auf Thrinakia, vor deren Verletzung sie ganz besonders warnt.

Mit solchen Belehrungen und Warnungen ausgerüstet verlassen sie die Insel, und ein günstiger Wind, den die Göttin ihnen nachsendet, treibt sie auf den Pontos.

Diess ist der wesentliche Inhalt des Mythus von Kirke, den wir nun Zug für Zug prüfen und untersuchen wollen. Beginnen wir mit der Lokalität der Aeaeischen Insel. Wir suchen in ihr die Unterwelt, die Wohnung der furchtbaren Todesgöttin. Ich denke, sie sei trotz aller Abschwächung noch gar wohl zu erkennen.

Zunächst wissen Odysseus und seine Gefährten nicht, wo Abend und Morgen, nicht, wo Sonnen Auf- und Untergang ist. Faesi sagt: das heisse, sie vermöchten sich, wahrscheinlich in Folge des anhaltenden Nebels, nicht zu orientieren. So weit ich den Homer kenne, glaube ich annehmen zu dürfen, dass er den Nebel, wenn er den Odysseus wirklich verhindert hätte, sich zu orientieren, ganz gewiss erwähnt hätte. Jedenfalls ist jene Notiz jedem unbefangenen Leser, der so eben die Erwähnung des Sonnenuntergangs und der aufgehenden Morgenröthe gelesen hat, im höchsten Grade befremdlich. Sie befremdet aber nicht mehr, wenn wir annehmen, dass eben diese Notiz uns anzeigen soll, dass wir uns in der Unterwelt befinden, in der von einem Auf- und Untergange der Sonne nicht mehr die Rede sein kann. Es versteht sich, dass wir alsdann die Wendungen *ἦμος δ' ἠέλιος κατέδυ* und *ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος ἠώς*, die ja so oft wiederkehren, nur als stereotype Bezeichnung für den Verlauf der Zeit nehmen müssen, die auf der Oberwelt Tag und Nacht heisst.

---

23) Od. XII, 69 ff. *οἴη δὴ κείνη γε παρέπλω ποντοπόρος νηῦς,*
Ἀργὼ πασιμέλουσα παρ' Αἰήταο πλέουσα·
καὶ νύ κε τὴν ἔνθ' ὦκα βάλεν μεγάλας ποτὶ πέτρας,
ἀλλ' Ἥρη παρέπεμψεν, ἐπεὶ φίλος ἦεν Ἰήσων.

Aber wie stimmt hierzu die wunderliche Notiz des zwölften Buches, dass auf der Aeaeischen Insel der Eos Wohnung und Tanzplatz und des Helios Aufgang sei? Faesi's Erklärung, es sei diess eine dichterische Bezeichnung des Umstandes, dass der aus der sonnenlosen Unterwelt Kommende hier zuerst wieder in das Gebiet der Tageshelle eintrete, dass hier das Sonnenlicht sich wieder vor ihm aufthue (ἦλιος ἀνατέλλει), ist für unsere Zwecke unbrauchbar. Aber was bedeutet denn die Notiz? Zunächst scheint sie zu besagen, dass die Aeaeische Insel im Osten liegt. Denn das Haus der Morgenröthe und der Aufgang des Helios können doch wohl nicht anderswo als im Osten gedacht werden. Und im Osten liegt auch die kolchische Stadt Aea, deren Apollonius in den Argonautica gedenkt[24]), der auch die Aeaeische Insel, die er gleichfalls erwähnt, in den Osten zu verlegen scheint. Auf den Osten weist ferner die Genealogie der Kirke: sie ist nach dem Berichte Homers eine Schwester des Aietes und eine Tochter des Helios und der Perse, welche Okeanos erzeugt hat. — Dagegen verlegen sonst die Alten die Aeaeische Insel gemeiniglich in den Westen, und auch in der Homerischen Erzählung scheint der ganze Gang der Fahrt den Westen zu fordern. Wie sind nun diese Widersprüche auszugleichen? Man kann daran denken, dass der ganze Mythus von Kirke erst aus der Argonautensage, die ja dem Homer bekannt war, in die Odysseussage herübergenommen ist, und in der Argonautensage stand die Aeaeische Insel wahrscheinlich schon als im Osten gelegen fest. Man kann, sage ich, aber es ist nicht nothwendig; denn im Grunde kommt es auf eins hinaus, ob wir uns die Aeaeische Insel in den äussersten Osten oder in den äussersten Westen verlegen, ob dahin, wo Helios und Eos ins Meer niedertauchen, oder dahin, wo sie wieder emporsteigen: die Bedeutung bleibt dieselbe; und wer Lust hat, der kann sich die Insel auch im Mittelpuncte unter der Erde gelegen denken, wo Westen und Osten gewissermassen zusammenfallen, wo die Abendröthe zugleich schon wieder Morgenröthe wird,

24) II, 1095. 1141. 1185. III, 396.

und wo in gewissem Sinne auch der Aufgang des Helios beginnen muss. Wir haben dann dieselbe Anschauung, die wir schon bei der Schilderung der Laistrygonenstadt in den Worten: *ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι* gefunden haben.

Uebrigens ist es kaum nöthig, dass wir uns mit dieser Notiz so viel zu schaffen machen, da sie noch zu dem Complex der *Νεκυία* gehört, von der wir ja annehmen, dass sie späterer Zusatz sei.

Die Hauptsache bleibt jene erste Angabe des zehnten Buches, worin wir die erste Andeutung der sonnenlosen Unterwelt fanden. Fernere Andeutungen finde ich in der rings vom Meere umflossenen niedrigen (*χθαμαλή*) Insel, die ich mit dem niedrigen (*λάχεια*) Gestade der Persephoneia zusammenhalte; in den schluchtenreichen Niederungen der Insel, deren ursprüngliche Schauer mir noch in den „heiligen" Schluchten nachzuklingen scheinen; in dem dichten Wald und Gestrüpp, das den Steinpalast der Kirke umgibt; in dem flammenden Rauch, der aus der Wohnung aufsteigt; in dem Erdröhnen des Bodens, das erwähnt wird, als Eurylochos und seine Gefährten die Göttin singen und weben hören, und endlich auch in den Löwen und Wölfen, in denen ich ursprüngliche Wächter des Hauses sehe, in welchem Falle ihre Verzauberung aus Menschen späterer Zusatz wäre.

Zahlreiche Analogieen aus der nordisch-germanischen Sage unterstützen diese Ansicht.

„Als Siegfried das kühne Heldenwerk vollbringt (durch die Waberlohe reitet), erbraust das Feuer, die Erde bebt und die Lohe wallt zum Himmel. Aehnliche Züge finden sich in dem Mythus von Freyr und Gerdhr. Diese erschrickt über das grosse Getöse, welches entsteht, als Skirnir, der Diener des Gottes, auf Freys Rosse durch die Waberlohe reitet; sie merkt, dass die Erde bebt und das ganze Haus ihres Vaters erschüttert wird. Uebrigens wird diese Lohe nicht weiter beschrieben; nur fügt die Prosa hinzu, dass die Wohnung der schönen Gerdhr mit einem dichten Zaune umgeben

war, dessen Eingang wüthende Hunde bewachten, um welchen also wahrscheinlich das Feuer loderte. Anklänge an denselben Mythus zeigen sich in Märchen häufig. Dornröschen, von einer Spindel gestochen, schläft, von einer dicken Dornenhecke umgeben, bis der ihr bestimmte Königssohn nach hundert Jahren durch dieselbe dringt und sich mit ihr vermählt. In dem nicht minder schönen Märchen vom Marienkinde sitzt die Jungfrau stumm (nach einem andern Märchen sieben Jahre lang) unter einem Baume von dichtem Gestrüpp umgeben, durch welches der Held, welcher sich nachher mit ihr vermählt, zur Frühlingszeit einen Weg bahnt". [25]) „Alle diese Sagen und Mythen haben eine Bedeutung: die von der Waberlohe, dem Zaun oder dem Gestrüpp umgebene, oder unter dem Baume sitzende Jungfrau ist eine in der Unterwelt gegen ihren Willen hausende Göttin, die der Held befreit. Darauf führt zunächst der Mythus von Gerdhr. Wie ihre Wohnung mit einem Zaune umgeben ist, so geht um die nordische Unterwelt, die Wohnung der Hel, ein hohes Gehege mit einem Gatterthor, an welchem ein fürchterlicher Hund wacht. Es wird uns freilich nicht berichtet, dass um die Unterwelt eine Lohe wallte (wenn man sich nicht den Fluss Giöll, der um die Unterwelt strömte, flammenwallend dachte, wie den Pyriphlegethon), indessen wird unsere Erklärung durch mehrere Andeutungen gesichert". [26]) In andern Sagen ist an die Stelle der Waberlohe eine feste Burg oder ein altes Schloss getreten. Besonders aber gehört hierher der mit dem schon erwähnten Märchen vom Marienkinde gleichbedeutende Mythus von Idhunn. „Idhunn ist von der Esche Yggdrasil herabgesunken und weilt unter derselben in Thälern. Bekümmert ist die Göttin, dass sie unter dem Stamme des Baumes festgehalten wird, nicht gefällt ihr der Aufenthalt bei der Verwandten Nörvis. Die Götter, welche ihre Trauer sehen, schicken ihr eine Wolfshaut, in welche ein-

---

25) W. Müller a. a. O. p. 80 f.
26) W. Müller a. a. O. p. 82 f.

gehüllt sie Sinn und Gestalt ändert. Heimdallr, Bragi und Loki werden abgesandt, um sie über das Geschick der Welt zu befragen, aber die Göttin gibt keine Antwort; nur Thränen entströmen ihren Augen. Sie erscheint den Göttern wie vom Schlafe betäubt. Bragi bleibt als ihr Hüter zurück. — Der bedeutungsvolle Mythus, dessen Ende uns leider entgeht, ist von Uhland richtig auf die schöne Göttin gedeutet, die im Sommer in der grünen Pflanzenwelt waltet, im Herbst aber verschwindet. Nur scheint bei dieser Erklärung ein Umstand nicht genug hervorgehoben, dass die von der Esche Yggdrasil gesunkene Idhunn, wie schon die älteren Erklärer sahen, in der Unterwelt weilt. Darauf weisen die Thäler, in welchen die Göttin weilt (der Gott Hermôdhr kommt bei seinem Ritte in die Unterwelt neun Nächte durch dunkle und tiefe Thäler), die Verwandte Nörvis u. s. w." [27])

Es ist demnach fast kein Zug in der Homerischen Schilderung, der nicht sein Analogon in diesen nordischen Sagen die sämmtlich auf die Unterwelt gedeutet werden, fände, die *τετυγμένα δώματα Κίρκης ξεστοῖσιν λάεσσι* vergleichen sich dem alten Schlosse oder der festen Burg, die *δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλη* dem Zaune oder dem dichten Gestrüppe, der *αἴθοψ καπνός* der aufwallenden Lohe, das *δάπεδον ἀμφιμεμυκός* dem Beben der Erde, die *ἱεραὶ βῆσσαι* den dunklen Thälern der nordischen Unterwelt und selbst die *λύκοι ὀρέστεροι ἠδὲ λέοντες* den wüthenden Hunden, die die Wohnung der Gerdhr oder das Haus der Hel bewachen.

Betrachten wir nun den Namen der Insel selbst. Man erklärt *Αἰαίη* gewöhnlich als Adjectiv von *Αἶα*, und übersetzt es mit Land oder Erde, so wie man auch den Bruder der Kirke, den grimmen *Αἰήτης* von *Αἶα* ableitet und ihn mit Erdmann oder Erdmensch verdeutscht. Ich leite den Namen von der Interjection *αἶ*, wehe! und von *αἶα*, Land ab, wenn ich nicht auch hier wieder zur Reduplication greifen soll, die den Begriff des grausigen Landes ergeben würde. Beide Bedeutungen: das Land des Grausens wie das Weheland, entsprechen sehr wohl dem Begriff

---

27) W. Müller a. a. O. p. 85 f.

eines Reiches der furchtbaren Todesgöttin, so wie auch zu dem Wesen des Αἰήτης der Name, der ihn als einen Mann des Wehes bezeichnet, durchaus stimmt.

Das Todtenreich, die Unterwelt wäre also da; sehen wir uns nun das Wesen der Göttin selbst an und prüfen wir, ob es der Bedeutung des Namens, wie wir sie im Anfange dieses Abschnittes aufgestellt haben, entspricht. Kirke muss, darauf weisen alle Analogieen hin, die schöne Erdgöttin sein, die während des Winters in der Unterwelt als grause Todesgöttin weilt. Dass sie eine tellurische Göttin sei, wie Penelope, Medeia, Demeter, Persephone u. s. w., ist leicht zu sehen: ihre Abstammung von Helios einer-, von Okeanos andrerseits weist darauf hin (die Pflanzenwelt wird in dieser Genealogie als Kind des Sonnenlichtes und der befruchtenden Meeresfeuchtigkeit angesehen, dieselbe Anschauung vermutheten wir oben im Namen des Vaters der Penelope: Ikarios); sie ist listig und zauberreich (δολόεσσα, πολυφάρμακος), das besagt nichts anderes, als was die sinnreiche List und Klugheit der Penelope auch besagt: die Thätigkeit der schaffenden Erde zeigt sich in immer neuen Verwandlungen [28]). Sie webt wie Penelope, und das haben wir schon oben auf die auch während des Winters fortwirkende stillschaffende Thätigkeit der Natur bezogen. Die Beiwörter, die der Dichter dem Gewebe gibt (μέγας, ἄμβροτος, λεπτά τε καὶ χαρίεντα καὶ ἀγλαὰ ἔργα) sind vortrefflich; das Gewebe, das die Erdgöttin da unten spinnt und webt, ist wohl in Wahrheit ein grosses und unsterbliches und verdient gewiss den Namen eines feinen, anmuthigen und herrlichen Götterwerkes. Ihre vier Dienerinnen sind Töchter von Quellen, Wäldern oder Flüssen. Es ist doch wohl hinlänglich durchsichtiger Naturmythus,

---

28) Mit dieser allgemeinen Bedeutung des Zaubers begnügen wir uns und lassen uns nicht einfallen, das Detail desselben deuten zu wollen, wir würden sonst leicht eben so albern werden, als die allegorischen Deuter, die in der Verwandlung der Odysseusgefährten in Schweine nichts als die Allegorie einer ethischen Schweinerei sehen.

wenn solche Wesen den Odysseus und die Kirke bedienen, und sinnig genug, wenn Wald und Quell und Fluss dem mit der Erdgöttin vermählten Frühlingsgotte die Teppiche spreiten, die Speise vorsetzen, den Wein mischen und das Bad bereiten. Sie singt ferner und hat ausser dem Beinamen der Schöngelockten auch den der Gesangreichen (*αὐδήεσσα*). Die schöne Göttin hat eben den Gesang von der Oberwelt mit hinuntergenommen: oben sind die Blumen verwelkt, das Laub ist von den Bäumen gesunken, und die Sänger des Frühlings, die Vögel, verstummen während des Winters, alle Pracht und alle Freude der schönen blühenden Jahreszeit ist während des Winters unter die Erde hinabgesunken. Es ist also ganz in der Ordnung, dass Kirke in der Unterwelt singt, und dass Penelope, die während des Winters auf der Oberwelt zurückgebliebene Erdgöttin, bei ihrem Weben nicht singt [29]). Hieraus erklärt sich zugleich, worauf wir später noch einmal zurückkommen werden, dass es in dieser Unterwelt, als welche sich uns die Aeaeische Insel erwiesen hat, im Grunde so übel nicht ist, und dass Odysseus und seine Gefährten ein rechtes Wohlleben bei der Kirke feiern können. Aber so ganz ist das Grausenerregende, was dem Gedanken an das Reich der Unterwelt und der Todesgöttin immer anhangen muss, denn doch nicht verwischt. Ich rede nicht von den Schauern der Localität, die schon oben aufgezählt sind, sondern von der Göttin selbst; sie ist nicht nur die schöngelockte, gesangreiche, sondern zugleich auch die furchtbare Göttin [30]), die den Menschen,

---

29) Dasselbe besagt der nordische Mythus, wenn er meldet, dass Bragi (der Gott des Gesanges) als Hüter der Idhunn in der Unterwelt zurückbleibe. „Bragi, der Skalde unter den Göttern, erscheint anderwärts als Iduns Gatte, denn im Naturgefühle des Alterthums ist die schöne grünende Jahreszeit auch die Zeit des Gesanges, des menschlichen wie des Vogelsanges; darum bleibt Bragi jetzt auch unten bei Idun in ihrer Verbannung, der verstummte Gesang bei der hingewelkten Sommergrüne". Uhland a. a. O. p. 126.

30) *δεινὴ θεός*. Ich stelle das mit der *ἐπαινὴ Περσεφόνεια* zusammen und sehe keinen Grund, warum man die schreckliche Göttin in eine preiswürdige oder hochgepriesene umwandeln soll.

der in ihre Nähe zu kommen wagt, mit furchtbarem Zauber bestrickt, dass er die Heimath vergisst[81]), das heisst doch wohl, dass er nicht mehr ans Leben denkt, oder wohl gar seine Menschengestalt verliert, das heisst wohl gleichfalls, dass er dem Leben der Oberwelt nicht mehr angehört. Ja dem Helden selbst, der doch mit dem Gegengifte des Gottes gegen ihren Zauber ausgerüstet, erscheint die Göttin so furchtbar, dass sie, bevor er sich ihrer Liebesumarmung hingibt, ihm erst feierlich zuschwören muss, sie wolle ihm an seiner Kraft und Mannheit nicht schaden.

Ich denke, das sind noch immer Züge genug, aus denen die *Κήρ* bei aller Abschwächung noch immer hindurchscheint.

Kirke weiss, dass Odysseus zu ihr kommen soll, wie auch in der nordischen Sage Brunhild weiss, dass Sigurd zu ihr kommen und sie befreien wird; die in den Winterschlaf versenkte Erdgöttin weiss, dass der Frühlingsgott kommen und sich mit ihr vermählen werde (auch dieser letzte Zug, dass Odysseus das Bette der Kirke zur Liebesumarmung besteigt, findet sich, wenngleich in etwas anderer Fassung, in der nordischen Sage wieder); auf der andern Seite kann uns aber Kirke auch an die nordische Kriemhild, die Mutter der Gudrun, erinnern, die mit einem Zaubertrank, mit trüglich gemischtem Meth bewirkt, dass Sigurd sein früheres Verlöbniss mit Brunhild vergisst und sich mit Gudrun vermählt. In diesem Falle wäre Kirke die finstere Naturgöttin, die den Frühlingsgott der lichten Erdgöttin (Penelope) abwendig zu machen sucht.

Mit diesen Resultaten der Untersuchung wollen wir uns an dieser Stelle begnügen. Ich mache schliesslich nur noch darauf aufmerksam, dass unter dem vollen Jahre, welches Odysseus bei der Kirke zubringt, die Winterzeit zu verstehen ist, und dass es somit ganz in der Ordnung ist, dass

---

81) Aus diesem Motiv ist auch das Abenteuer mit den Lotophagen erwachsen, das demnach aus seinem ursprünglichen Zusammenhange an eine andere Stelle gerückt ist.

er an die Heimkehr gedenkt, sobald die Tage wieder lang werden, d. h. sobald die Frühlingszeit sich einstellt [32]).

Und nun noch nachträglich ein paar Nebenzüge des Mythus! Zuerst der Umstand, dass der Gott Hermes dem Odysseus das Kraut *μῶλυ* gibt, vermittelst dessen er dem Zauber der Kirke widersteht. Ausser dem Hermes ist es besonders die Göttin Athene, die dem Odysseus beisteht. Was bezeichnet der Mythus dadurch? Nichts, als dass wir in dem Odysseus selbst einen Gott zu suchen haben, dessen Wesen ähnliche Seiten und Eigenschaften darbietet, wie Hermes und Athene.

Zweitens *Elpenor* [33]). Ich trage kein Bedenken, in dem frühen Tode dieses „Hoffnungsmannes", der im Weinrausch während der Nacht aufs Dach gestiegen ist und am andern Morgen beim Erwachen das Genick bricht, *ein mythisches Sinnbild des Pflanzenkeims zu finden, der zu früh aus der Tiefe emporsteigt und der seinen Vorwitz büsst, indem der Frost ihn tödtet.* Zu dieser Deutung auf die Natur stimmt sehr wohl die Nachricht, die *Theophrast.* Hist. Plaut. V, 8 gibt, dass auf Elpenors Grabe die erste Myrthe in Italien gewachsen sei. Es stimmt auch damit, dass Elpenor weder besonders stark im Kriege noch sehr verständig (*οὐδέ τι λίην ἄλκιμος ἐν πολέμῳ, οὔτε φρεσὶν ᾗσιν ἀρηρώς* Od. XI, 552 f.) genannt wird: der junge Keim, der zu schnell — gleichsam im Rausche — getrieben hat, ist nicht kräftig genug, der noch immer scharfen und winterlichen Luft zu widerstehen, und sein Vorwitz, der ihn treibt, zu früh hinaufzusteigen, ist eben unverständig genug. Wem diese Deutung eine willkürliche Phantasie zu sein scheint, den erinnere ich an den nordischen Mythus vom kecken Oervandil (deutsch Orendel). „Oervandil, wört-

32) Auch unser Wort *Lenz* (angelsächsisch lencten), das unsere Lyriker für poetischer halten als Frühling, ist nur die ganz prosaische Bezeichnung der Jahreszeit, in der die Tage *lang* werden.

33) Bei ihm hat selbst der treffliche *Faesi* dem ethischen Allegorisieren nicht widerstehen können. „Der Name, sagt er, soll, wie die folgende Characteristik zeigt, seinen allzu beweglichen flüchtigen und in den Lüften schwebenden Sinn bezeichnen".

lich, der mit dem Pfeil Arbeitende, Anstrebende, ist der Fruchtkeim, der, wenn einmal die Saat grünt, bald auch hervorstechen und aufschiessen wird. Ihn hat Thôr von Norden her aus Jötunheim, der Riesenwelt, über Elivâgar, die Eisströme, im Korbe getragen: er hat das keimende Pflanzenleben den eisigen Winter über bewahrt; aber der kecke Oervandil hat eine Zehe hervorgestreckt und erfroren: der Keim hat sich allzu frühe herausgewagt und muss es büssen". [34])

Die Etymologie des Namens *Κίρκη*, den wir aus *Κιρκήρ* als reduplicierter Form von *Κήρ* ableiteten, ist also durch die Untersuchung des Mythus selbst vollkommen gerechtfertigt, denn auch die Bedeutung Elpenors bestätigt unsere Ansicht. Wir fanden die Unterwelt nicht allein in der Localität, deren Einzelnheiten wir mit zahlreichen Analogieen der nordischen Sage zusammenhielten, sondern auch in dem Namen der Aeaeischen Insel, und in der Göttin selbst ergab sich uns, was ihr Name besagte: die schöne Erdgöttin, die während des Winters in der Unterwelt weilt und dort zur furchtbaren Todesgöttin geworden ist, zu der dem Willen des Schicksals gemäss, den sie wohl kennt, der Frühlingsgott kommen muss, um sich mit ihr zu vermählen. Er verlässt sie wieder, sobald es Frühling wird, um auf die Oberwelt zurückzukehren und ihr die schöne Jahreszeit und mit ihr das keimende Pflanzenleben hinaufzubringen. Aber der vorwitzige Keim kann die Zeit nicht erwarten: von eitler Hoffnung berauscht will er allein in die Oberwelt dringen, und er büsst es mit seinem Tode; die Gewalt des Winters trifft ihn und stürzt ihn, der sich zu früh hinauf und hinaus gewagt hat, wieder in den Hades zurück.

---

34) Uhland, Sagenforschungen I. p. 47 f.

VI.

Wenn das keimende Pflanzenleben umgekommen oder dem Odysseus verloren ist, was ist dann natürlicher, als dass der Held sich aufmacht, um es wieder aufzusuchen? Denn was wäre die Wiederkehr des Frühlingsgottes, wenn er nicht auch den Segen der Pflanzen und Blumen mitbrächte? Und wo soll er den erstorbenen Keim suchen, wenn nicht in der Unterwelt?

Also sollen wir wohl doch die *Νεκυία* in den Kreis unserer Betrachtung ziehen? Mit Nichten! Wir haben noch Unterwelt genug vor uns und können „die nicht sonderlich motivirte Digression zur *Νεκυία*, woran nichts den Stempel hoher Alterthümlichkeit trägt, sondern die Künste der *νεκυομαντεία* sowohl als die unterirdischen Strafen eine bedeutende Nachhülfe von Seiten des Onomakritus und seiner Freunde voraussetzen lassen" [1]), mit Vergnügen aufgeben. Wer immer die *Νεκυία* hinzugedichtet hat, er hat noch ein unbestimmtes Gefühl dafür gehabt, dass die Fahrt in die Unterwelt ein wesentliches Moment in der ursprünglichen Fassung der Odysseussage sein musste, und er hat geglaubt sie hinzufügen zu müssen, weil er die Unterwelt weder in der Aeaeischen Insel noch in den folgenden Partieen erkannte. Denn, um das schon hier zu sagen, der ganze Apolog bewegt sich fast ausschliesslich in der Unterwelt und ihrer nächsten mythischen Umgebung, d. h. die ganze Summe dessen, was der heimgekehrte Odysseus seiner Gattin erzählt, besteht aus den Winterabenteuern des Frühlingsgottes.

Hierin haben wir sofort den Schlüssel zum Verständniss der von der Kirke schon beschriebenen Gefahren, die nun nach dem Berichte des zwölften Buches der Held wirklich zu bestehen hat. Die Fahrt bei den Sirenen vorüber, durch

1) Bernhardy Gr. Litt. II. p. 100.

die Schlagfelsen und durch Skylla und Charybdis hindurch, ist eine neue Fahrt in die Unterwelt, daran ist gar nicht zu zweifeln; zu zweifeln ist nur, ob die ganze Partie hier im rechten Zusammenhange und an der rechten Stelle steht.

Wie matt sind die Schauer der unächten Todtenfahrt in der *Νεκυία* gegen die Schauer der wirklichen, der ächten Sage angehörigen Unterweltsfahrt!

Schon die äusseren Manifestationen des Schreckens: die rauchenden Wellen und das furchtbare Getöse bei den Sireneninseln[2]), der Nebelfelsen[3]) der Skylla und abermals das furchtbare Erdröhnen der Felsen, bei dem sich der dunkle Abgrund der Erde aufthut[4]), — schon diese äusseren Zeichen, die sich leicht den oben mitgetheilten nordischen Schilderungen der Schrecken der Unterwelt vergleichen lassen, müssen uns darauf aufmerksam machen, dass wir uns auf dem Wege zum Todtenreiche befinden. Aber auch die Natur der Schrecken erregenden Wesen selbst führt uns darauf.

Ich beginne mit den Schlagfelsen. „*Πλαγκταί*", sagt Faesi[5]), „nicht soviel als *Συμπληγάδες*, und durchaus nicht in der Gegend, wo jene gedacht werden, doch müssen sie nach v. 69—72 auch in der Argonautensage schon vorgekommen sein: von *πλάζω* = *πλήσσω*, anschlagen, *ἀπὸ τοῦ προςπλήσσεσθαι ἐν αὐταῖς τὰ κύματα*, eine Reihe feststehender und nach v. 68 vulkanischer Felsen rechts von der Charybdis, an welche alle in ihren Bereich kommenden Schiffe durch eine unwiderstehliche Strömung hingetrieben werden, um an ihnen zu zerschellen, Schlag- oder Prall-

---

2) Od. XII, 202. *καπνὸν καὶ μέγα κῦμα ἴδον καὶ δοῦπον ἄκουσα.*

3) Od. XII, 232. *ἔκαμον δέ μοι ὄσσε*
πάντη παπταίνοντι πρὸς ἠεροειδέα πέτρην.

4) Od. XII, 241. *ἀμφὶ δὲ πέτρη*
δεινὸν ἐβεβρύχει· ὑπένερθε δὲ γαῖα φάνεσκεν
ψάμμῳ κυανέῃ· τοὺς δὲ χλωρὸν δέος ᾕρει.

5) Ich citiere ihn gern, weil seine treffliche Ausgabe in der höchst dankenswerthen Sammlung von Haupt und Sauppe die populärste ist oder doch die populärste zu sein verdient.

felsen". Woher mag doch Faesi wohl wissen, dass die πλαγκταί nicht die Συμπληγάδες sind, woher, dass sie rechts von der Charybdis standen, und woher vollends, dass sie eine Reihe feststehender Felsen waren, an denen die Schiffe zerschellen mussten? Und wurden etwa auch die ποτητά, die Vögel, durch die unwiderstehliche Strömung hingetrieben, um an ihnen zu zerschellen? Wenn in mythologischen Dingen irgend etwas für ausgemacht gelten darf, so ist es das, dass Πλαγκταί und Συμπληγάδες nur zwei Namen sind für eine und dieselbe Sache. Homer selbst deutet das auch an, indem er sagt, Πλαγκταί sei der Göttername für die Felsen, der menschliche d. h. der spätere wird eben Συμπληγάδες gewesen sein. Auch der Stamm der beiden Worte scheint, wie Faesi selbst angibt, derselbe zu sein (πλάζω = πλήσσω), so wie auch ausdrücklich vom Dichter hinzugefügt wird, die Argo sei bis jetzt das einzige Schiff, welches glücklich durchgekommen sei. Wozu also die überflüssige Hypothese, dass ausser der Fahrt durch die Συμπληγάδες in der früheren Argonautensage noch eine andere Fahrt an den Πλαγκταί vorbei werde stattgefunden haben? Ja, die Localität stimmt doch nicht: die Symplegaden denken wir uns im Osten, und diese Homerischen Schlagfelsen müssen doch nothwendig im Westen liegen. Was Localität! Was Osten und Westen! Was kümmert uns die Himmelsgegend in einem Reiche, wo alle Himmelsgegend aufhört? Wir haben das schon oben bei der Aeaeischen Insel gesehen, die sowohl im Westen, als im Osten, das heisst weder im Osten noch im Westen, sondern unter der Erde lag, die Unterwelt selbst war. Nicht anders ist es mit den Πλαγκταί — Συμπληγάδες [6]). Denn daran zweifelt nun doch wohl Niemand mehr, dass auch Jason in die Unterwelt gefahren ist, dort den Drachen erschlagen und Schatz und Braut auf die Oberwelt heimgeführt hat.

---

6) Bekanntlich erwähnt Homer in der eigentlichen Erzählung sie nicht wieder, sondern scheint sie mit der Skylla und Charybdis zu identificieren: ein Beweis, dass auch ihm die ursprüngliche Bedeutung derselben nicht mehr klar war.

Was bedeuten aber diese zusammenschlagenden Felsen? Nichts anderes als was das nordische Gatterthor der Hel bedeutet[7]). Wir haben schon oben gesehen, dass den Eingang desselben ein fürchterlicher Hund (Garmr) bewacht, so wie auch den Eingang zur Wohnung der schönen Gerdhr wüthende Hunde bewachen. An der Stelle dieser Hunde erscheinen nun in der Homerischen Sage Skylla und Charybdis — die Σκύλλη δεινὸν λελακυῖα läuft demnach noch auf etwas mehr hinaus, als auf eine blosse Spielerei zwischen Σκύλλη und σκύλαξ — und die Sirenen fallen dann natürlich in dieselbe Kategorie. In anderer Fassung trat einfach der Höllenhund Kerberus an die Stelle dieser Wesen.

Wehe dem Sterblichen, der unberufen in das heilige Reich der Todten hinein- oder wider den Willen der Götter aus ihm wieder hinausdringen will! Wenn er auch den süssen Tönen der herzbestrickenden Sirenen glücklich entronnen ist, die ihn in den Tod singen wollten: ihn werden die schrecklichen Ungeheuer ereilen, die den Eingang zur Unterwelt bewachen; und wen sie nicht zerrissen und zerfleischt haben, den trifft das furchtbare Felsenthor selbst. Schon braust die gewaltige Welle, flammender Rauch wirbelt empor, und furchtbar dröhnend schlagen die Felsen zusammen, um den Verwegenen, der hindurchdringen will, rettungslos zu zermalmen.

Das ist wohl eine Anschauungsweise, die der kräftigen Phantasie der ältesten Völker angemessen ist, und wohl zu merken! es ist dieselbe, die wir in der Göttersage der nordischen Völker wiederfinden. —

Wir begleiten den Odysseus weiter auf seiner Fahrt. Er ist, wenngleich nicht ohne Verlust von Gefährten, doch wohlbehalten hindurch gekommen: er ist einer von den wenigen Auserwählten, die das Höllenthor nicht zerschmettert

---

7) Ich erinnere beiläufig an das Gatterthor im Iwein Hartmanns von der Aue, was, wie mir nicht zweifelhaft ist, dieselbe Bedeutung hat.

hat, und gerettet erreicht er die Insel Thrinakia, auf der ihn das von der Kirke so nachdrücklich betonte Abenteuer mit den Rindern des Helios erwartet.

Die Rinder des Helios, die man früher auf die Sterne, auf die Tage des Mondjahres und wer weiss auf was sonst noch zu deuten gesucht hat, richtig zu erklären ist mir durch die ausgezeichneten Untersuchungen Adelb. Kuhns über den indischen Mythus von den Kühen des Indras [8]) ausserordentlich leicht gemacht, da ich nur die Resultate derselben mitzutheilen und auf die Rinder des Helios anzuwenden brauche. Die Kühe des Indras sind vom Valas gestohlen und werden von den Panis bewacht, worauf Indras die Hündin Saramâ absendet, um die Kühe wieder zu holen. Die Kühe selbst werden von den Auslegern häufig durch „Lichtstrahlen" und durch „wandelnde Wasser d. i. Wolken" erklärt. „Es heisst vom Indras, dem gewaltigen Schleuderer des Blitzes, dass er die Wolken oder die Kühe mit seinem Strahle melke und so ihre Milch, den Regen, auf die Erde hinabsende". [9]) Durch die Heranziehung nun des Sârameyas, der lautlich fast genau dem griechischen Ἑρμείας=Ἑρμῆς entspricht, stellt sich dieser Mythus als identisch mit dem bekannten Mythus von Hermes Rinderraub und von Herakles und Geryones wie mit der römischen Sage von Hercules oder Recaranus und Cacus heraus, und als Bedeutung desselben ergibt sich schliesslich: „die Panis sind die Sümpfe, welche die von Valas entführten Wolken oder Kühe bewachen, und der ganze Mythus beruht auf der Naturanschauung der auf den Sümpfen lastenden Nebel, die vom Winde (Saramâ=ὁρμή) als Wolken fortgetrieben werden, worauf dann das Sonnenlicht der Erde wiedergegeben wird". [10])

Die Rinder des Helios sind also Wolken, und dass die Gefährten des Odysseus dieselben verzehren, be-

8) In der Abhandlung „Zur Mythologie" in Haupts Zeitschr. für deutsche Alterth. VI, p. 117—134.

9) Kuhn a. a. O. p. 123.

10) Ebendaselbst p. 134.

deutet nichts anderes, als was im Hermesmythus das Wegtreiben besagt. Nun ist es auch ganz in der Ordnung, dass das böse Wetter, welches den Odysseus so lange auf der Insel festgehalten hat, sich legt, sobald die Rinder verzehrt sind, und selbst die „ächt märchenhaften Prodigia (*τέραα*)" wie sie Faesi nennt, nämlich dass die Häute der geschlachteten Rinder fortkriechen, und das Fleisch derselben noch am Bratspiess blökt [11]), lassen sich auf die langgezogene Gestalt der vom Winde getriebenen Wolken wie auf das dabei entstehende Brausen und Heulen, wie mich dünkt, ziemlich ungezwungen deuten, obgleich ich natürlich auch hier auf die Erklärung des Details um so lieber verzichte, als die allgemeine Bedeutung des Mythus evident zu sein scheint.

Diese Verletzung nun der heiligen Heerden des Helios beschwört über die Gefährten des Odysseus das Verderben herauf. Zwar hat der Sturm sich gelegt, und sie können von der Insel absegeln, aber der rächende Zeus sendet ein neues Gewitter und sein Blitz zerschmettert das Schiff und vernichtet die ganze Mannschaft bis auf den einen Odysseus, der nun allein auf dem Schiffskiel noch einmal die grause Fahrt an Skylla und Charybdis vorbei, d. h., wie wir oben gesehen haben, durchs Höllenthor bestehen muss, die mir hier noch mehr an ihrer Stelle zu sein scheint, als das erste Mal, denn sie führt ja jetzt noch entschiedener als vorher in die Unterwelt.

Holla! schon wieder in die Unterwelt? Freilich! Odysseus kommt ja zur Kalypso auf die Ogygische Insel.

Καλ-υψώ gibt sich schon im Stamm ihres Namens (vgl. das latein. cel-are) den Gesetzen der Lautverschiebung gemäss als ein der nordischen Hel verwandtes Wesen zu erkennen: sie ist die verhüllende, hehlende Göttin der Unterwelt, und die Ogygische Insel ist schon längst als Okeanische (*Ὠγήν = Ὠκεανός*) erkannt [12]), so dass man

---

11) Od. XII, 395 f. *εἷρπον μὲν ῥινοί, κρέα δ' ἀμφ' ὀβελοῖς ἐμεμύκει, ὀπταλέα τε καὶ ὠμά· βοῶν δ' ὣς γίγνετο φωνή.*

12) Buttmann Mythol. I. p. 207.

sich nur wundern muss, dass sie nicht zugleich als Unterwelt erkannt ist; denn dass die Unterwelt in oder am Okeanos lag, ist ja aus Homer selbst bekannt genug[13].

Im Wesen der Kalypso erscheinen so ziemlich wieder dieselben Züge, die wir schon bei der Penelope wie bei der Kirke kennen gelernt haben: sie ist eine *δῖα θεάων*, sie ist *ἐϋπλόκαμος*, sie singt mit schöner Stimme in ihrem Gemache und webt mit goldener *κερκίς* um den Webebaum herumgehend[14]; sie sucht, wenn auch nicht mit Zauberkräutern, so doch mit allen Künsten der Schmeichelei und Ueberredung den Hellen zu bezaubern, dass er der Heimath vergessse[15], welchen letzten Zug wir schon bei der Kirke auf das Leben in der Unterwelt gedeutet haben; sie ist voller Listen und Ränke und wird gleichfalls eine furchtbare Göttin genannt[16], wie sie ja auch eine Tochter des grimmen Atlas heisst[17].

Auch sie ist demnach eine schöne Erdgöttin, die während des Winters in der Unterwelt weilt, und wir sehen in ihrem Mythus nur eine Wiederholung desselben Motivs, welches den Mythus von der Kirke geschaffen hat, wenn wir nicht, wie wir schon oben angedeutet haben, die Kirke als späteren, wahrscheinlich aus der Argonautensage geflossenen Zusatz annehmen wollen. Von philologischer Seite würde dem wohl nichts entgegenstehen, da bekanntlich auch das zehnte Buch dem Verdachte der Interpolation in nicht geringem Grade ausgesetzt ist[18].

---

13) Wer Lust hat, kann die neun Tage der Seefahrt mit den neun Nächten vergleichen, die Hermôdhr durch die dunklen Thäler der Unterwelt reitet.

14) Od. V, 61. *ἡ δ' ἔνδον ἀοιδιάουσ' ὀπὶ καλῇ,*
ἱστὸν ἐποιχομένη χρυσείῃ κερκίδ' ὕφαινεν.

15) Od. I, 56. *αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισιν*
θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται.

16) Od. VII, 245. *ἔνθα μὲν Ἄτλαντος θυγάτηρ δολόεσσα Καλυψὼ*
ναίει ἐϋπλόκαμος, δεινὴ θεός.

ibid. 254. *νῆσον ἐς Ὠγυγίην πέλασαν θεοί, ἔνθα Καλυψὼ*
ναίει ἐϋπλόκαμος, δεινὴ θεός.

17) Od. I, 52. *Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος.*

18) Lauer a. a. O. p. 313: „Der Einfluss jüngerer Argonautenlieder ist auch an dem Kirkeliede zu erkennen. Vielleicht deshalb ist

Der Vater der Kalypso: der grimme Atlas — zu den Titanen gehörend — vergleicht sich sehr einfach dem Bruder der Kirke: dem grimmen Aeetes. Wir wollen aber noch einen Augenblick bei seinem Namen verweilen, nicht um ihn etymologisch zu deuten, sondern um uns durch denselben den Uebergang zur Localität der Ogygischen Insel zu bahnen. „Was in aller Welt hat der Name Atlas mit der Ogygischen Insel zu schaffen"? Mehr, als es zunächst den Anschein hat. Kalypso kann als Tochter des *Ἄτλας* bekanntlich auch *Ἀτλαντίς*, die Atlastochter, die Atlantische, heissen, und ebenso, das leuchtet ein, darf auch der Wohnsitz derselben heissen. Die Insel Ogygia ist demnach keine andere, als die sagenberühmte Insel Atlantis".[19]) Dass aber der Mythus von der Atlantischen Insel gleichfalls ein Unterweltsmythus sei, das ist selbst noch aus der Platonischen Erzählung im Timaeus und Critias zu ersehen, nach welcher die jenseits der Säulen des Herakles gelegene Insel, die grösser gewesen ist, als Asien und Libyen zusammen[20]), und auf der ein wunderbares und grosses Königreich geblüht hat[21]), das wir im Critias als Poseidonisches kennen lernen, in späterer Zeit in Folge grosser Erdbeben und Ueberschwemmungen plötzlich untergegangen, und an die Stelle derselben ein undurchdringlicher Schlamm (das Lebermeer nordischer Sagen) getreten ist[22]). Selbst aus die-

---

das der Laistrygonen hierher gestellt; vielleicht rührt aber auch von dem Einführen der Laistrygonen in die Odysseussage die Verknüpfung der Kirke mit den Argonauten her". Auch Bernhardy Gr. Litt. II, p. 100 sagt, dass „das Lied von der Kirke durch mancherlei Zusätze nach Möglichkeit ausgesponnen worden sei".

19) Eustath. 1389, 52 ff. *Ἰστέον μέντοι ὅτι καθ᾽ ἱστορίαν ἦν τις νῆσος Καλυψοῦς, περὶ ἧς ὁ γεωγράφος φησὶν, ὅτι Σόλων ἱστόρησε περὶ τῆς Ἀτλαντίδος νήσου παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, φοιτήσας ἐκεῖ καὶ ἔμαθεν ὅτι ποτὲ οὖσα ἡ νῆσος οὐκ ἐλάττων ἠπείρου τὸ μέγεθος, ὕστερον ἠφανίσθη.*

20) Plat. Tim. p. 25a. *ἡ δὲ νῆσος ἅμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μείζων.*

21) Ibid. p. 25b. *ἐν δὲ τῇ Ἀτλαντίδι ταύτῃ νήσῳ μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστὴ δύναμις βασιλέων.*

22) Ibid. p. 25d. *ὑστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων — ἡ Ἀτλαντὶς νῆσος κατὰ τῆς θαλάσσης δῦσα ἠφανίσθη.*

sen Andeutungen, sage ich, geht die unterweltliche Natur der Atlantischen Insel noch hinlänglich hervor, und es wird nun nicht mehr befremden, wenn ich sie für gleichbedeutend mit den Inseln der Seligen erkläre, die ja gleichfalls wie die Ogygische Insel im oder am Okeanos liegen[23]), und die auch nach dem geographischen Abriss des Plinius[24]) in der Nähe der Atlantis liegen. Plinius erwähnt ausser der Atlantis zunächst noch die **Gorgades insulae, Gorgonum quondam domus**, und theilt mit, dass Hanno bis zu ihnen vorgedrungen sei und **argumenti et miraculi gratia** zwei rauche Gorgonenhäute mitgebracht und im Tempel der Juno aufgehängt habe[25]). Wenn die oben von uns aufgestellte Vermuthung, wonach die Gorgo eine Todesgöttin wäre, richtig ist, so wirft diese Notiz des Plinius ein bedenkliches Licht auf den *περίπλους* des Hanno und seine historische Thatsächlichkeit: die Fahrt würde dadurch eben einfach auf eine mythische Todtenfahrt reduciert. — Ausserdem erwähnt Plinius die Hesperideninsel und fernerhin die Inseln der Seligen (Insulae Fortunatae), die er einzeln aufzählt: die Regeninsel, die grosse und kleine Junonsinsel, die Ziegeninsel, die Schnee- oder Nebelinsel und die Hundsinsel (Ombrios, Junoniae, Capraria, Nivaria nebulosa, Canaria)[26]).

Wir werden diese höchst schätzbaren Notizen späterhin noch weiter verwerthen, und bemerken nur noch, dass trotz der Namen, die doch keineswegs alle freundlich klingen, die Natur dieser Inseln doch auch von Plinius als eine höchst gesegnete in Ausdrücken geschildert wird, die uns noch

---

διὸ καὶ νῦν ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον γέγονε τοὐκεῖ πέλαγος, πηλοῦ καταβραχέος ἐμποδὼν ὄντος, ὃν ἡ νῆσος ἱζομένη παρέσχετο. Coll. Plat. Crit. p. 109. *τῆς Ἀτλαντίδος νήσου — ἣν δὴ Λιβύης καὶ Ἀσίας μείζω νῆσον οὖσαν ἔφαμεν εἶναί ποτε, νῦν δὲ ὑπὸ σεισμῶν δυσανάπορον πηλόν.*

23) Pindar. Olymp. II, 70 (Bergk) *ἔνθα μακάρων νᾶσος ὠκεανίδες αὖραι περιπνέοισιν.*

24) Plin. H. N. VI, 37.

25) Plin. H. N. VI, 36.

26) Ibid. VI, 37.

immer an die bekannte Schilderung Pindars in der zweiten Olympischen Ode erinnern können.

Es ist das ein Beleg zu der im vorigen Abschnitt von uns aufgestellten Ansicht, dass man in den ältesten Zeiten durchaus nicht bloss eine schauerliche Ansicht von der Unterwelt hatte, sondern neben dem Grauen erregenden und Furchtbaren, was natürlich in dem Gedanken an das Todtenreich lag, zugleich auch das selige, von aller Erdenqual befreite Leben nach dem Tode in den lieblichsten Bildern ausmalte, die zuerst ihren natürlichen Grund in der mythischen Anschauung hatten, dass die Schönheit der blühenden Jahreszeit, die Fülle des Pflanzen-, Blüthen- und Fruchtsegens und alle Lieblichkeit und Lust der Natur während des Winters, gleich der von der Weltesche hinabgleitenden Idhunn, von der Oberwelt in die Unterwelt hinabsinke.

Wir dürfen uns also nicht wundern, dass auch auf der Ogygischen Insel, die uns die Unterwelt bedeutet[27]), die Natur als ausnehmend lieblich vom Dichter geschildert wird. Da wächst um die Grotte der Göttin, deren Heerdfeuer den Duft von Ceder und Thyon über die ganze Insel ausbreitet, ein grüner Wald von Erlen, Pappeln und Cypressen[28]), in dem die Vögel des Meeres ihr Nest bauen; da rankt an der Grotte der Weinstock lustig empor und prangt in der Fülle der Trauben; da sprudeln dicht bei einander vier Quellen und bewässern, indem sie ihre silberweisse Fluth jede nach einer andern Richtung ergiessen, die schwellenden Wiesen,

---

27) Sie liegt im Nabel des Meeres (*ὅθι τ' ὀμφαλός ἐστι θαλάσσης*) d. h. von jeglichem Ufer unermesslich weit entfernt, was eben so viel besagt, als der Ausdruck: jenseits der Säulen des Herakles. Was zu Od. V, 100 (*διαδράμοι ἁλμυρὸν ὕδωρ*) sämmtliche Scholien bemerken: „*σαφῶς ἐδήλωσε Ὅμηρος ὅτι ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς θαλάσσης ἡ τῆς Καλυψοῦς τυγχάνει*, hat also seinen guten Grund.

28) Die Pappeln haben wir schon im Haine der Persephone gefunden, die Cypresse ist als Todtenbaum bekannt genug, auch die Erle wird als Baum der Niederung und des Sumpfes dahin gehören und ebenso der Duft von Ceder und Thyon eine Beziehung zur Unterwelt haben.

auf denen Violen [29]) und Eppich wachsen; und so lieblich ist die ganze Insel, dass wohl auch ein Unsterblicher, wenn er dorthin käme, stehen bliebe und staunte und seine Freude daran hätte [30]).

Wir lassen uns jedoch durch alle die Pracht nicht blenden, sondern erkennen auch in dieser Schilderung die einzelnen Züge wieder, in denen sich uns schon im vorigen Abschnitte die Wohnung der in der Unterwelt weilenden schönen Erdgöttin manifestiert hat. Statt des Steinpalastes der Kirke haben wir hier noch passender die Grotte der Kalypso; statt des flammenden Rauches dort das Heerdfeuer und den die Insel durchwallenden Cedern- und Thyonduft hier; statt des dichten Gestrüppes auf der Aeaeischen Insel den die Grotte umgebenden grünen Wald [31]); und endlich statt der vier Dienerinnen der Kirke, über deren Wesen und Bedeutung uns der Dichter nicht im Unklaren liess, die vier Quellen hier, die nach verschiedenen Richtungen auseinander fliessen, wobei wir eben so an die vier Himmelsgegenden denken können, als an die vier Elemente, die man bekanntlich auch in den vier Flüssen des Hades finden will.

Die Schilderung der Lokalität bestätigt also gleichfalls unsere Ansicht, dass die Ogygische oder Okeanische Insel gleich der Atlantischen, den Hesperiden und den Inseln der Seligen die Unterwelt bedeute [32]).

---

29) Auch der *πόντος* heisst *ἰοειδής*, Od. V, 56. Auch beim Raube der Proserpina spielen die *ἴα* ihre Rolle. Diodor. II, 3. *ἔστι δ' ὁ τόπος οὗτος πλησίον μὲν τῆς πόλεως.* (*Ἔννης*), *ἴοις δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἄνθεσι παντοδαποῖς εὐπρεπής.*

30) Od. V, 59—74.

31) Eustath. 1389, 37: *τὸ δὲ δενδρήεσσα οὐχ ἁπλῶς παρέῤῥιψεν ὁ ποιητής, ἀλλὰ — καὶ ἅμα, ἵνα ἡ νῆσος οἰκεία ᾖ μυθικῇ νύμφῃ, ἀλσώδης οὖσα.*

32) Plutarch de facie in orbe lunae c. 26. T. XIII, p. 86. Hutt. lässt ein atlantisches Märchen mit den Worten: *Ὠγυγίη τις νῆσος* beginnen. Mela II. 718 sagt: circa Siciliam in Siculo freto est Aeaee, quam Calypso habitasse dicitur; das kann eine Verwechselung sein, wie umgekehrt Plinius H. N. XIII, 30 das Thyon bei der Circe statt bei der Calypso duften lässt, aber es kann

In dieser wird nun Odysseus durch Kalypso sieben Jahre zurückgehalten. Es liegt nahe, diess auf die sieben Wintermonate zu deuten. Gudrun weilt sieben Halbjahre beim Könige Hiâlprekr, das Marienkind sieben Jahre unter dem Baume, und selbst die sieben Rinderheerden des Helios scheinen einen Bezug auf die sieben Wintermonate zu haben. Neben der Siebenzahl findet sich am häufigsten die Dreizahl, die wir auch schon bei der Penelope kennen gelernt haben. Bei der Kirke weilt Odysseus nur ein Jahr, und das scheint gleichfalls für die spätere Einfügung der Kirke zu sprechen.

Das Verweilen nun bei der Kalypso wird wiederholt als ein für den Helden selbst höchst schmerzliches geschildert: weinend sitzt er während des Tages am Strande und schaut über die wüsten Wellen und sehnt sich nach der Heimath, und alle Pracht der Insel und alle Schönheit der Kalypso kann ihm nicht das treue Andenken an die oberweltliche Gattin aus der Seele reissen, zu der er zurückzukehren begehrt. So werden ihm die Augen nimmer trocken, und das süsse Leben zerrinnt dem heimwehkranken Manne; nicht mehr gefällt ihm der Aufenthalt bei der Tochter des Atlas, sondern gezwungen ruht er des Nachts in der Grotte wider sein Verlangen bei der Verlangenden [33]).

---

auch dafür sprechen, dass Circe — Calypso nur zwei verschiedene Gestaltungen eines und desselben Wesens sind. „Zu flüchtig las Eustath. (zu I, 50. S. 18 = 1389) den Strabo. Dieser erwähnt II, 102 od. 161 der atlant. Fabel in Platons Timaios und Kritias ohne alle Beziehung auf Ogygia", sagt Nitzsch (II, p. 14); aber er vergisst, dass Strabo allerdings I, 25 die Ogygische Insel erwähnt, auf der die Tochter des Atlas wohne, und sodann, nachdem er auch von den Phaeaken gesprochen, hinzufügt: *ταυτα γὰρ πάντα φανερῶς ἐν τῷ Ἀτλαντικῷ πελάγει πλατιόμενα δηλοῦται.*

33) V, 151 ff.: *οὐδέποτ' ὄσσε*
δακρύοφιν τέρσοντο· κατείβετο δὲ γλυκὺς αἰὼν
νόστον ὀδυρομένῳ, ἐπεὶ οὐκέτι ἥνδανε Νύμφη,
ἀλλ' ἦτοι νύκτας μὲν ἰαύεσκεν καὶ ἀνάγκῃ
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι παρ' οὐκ ἐθέλων ἐθελούσῃ.

Endlich kommt die Zeit, dass Hermes der Kalypso den Götterwillen verkündet, wonach sie ihn entlassen soll, damit er zu den Phaeaken komme, die ihn wie einen Gott ehren und mit überreichen Schätzen in seine Heimath geleiten werden.

Wir halten uns weder bei den Einzelnheiten des Abschieds noch bei der Fahrt selbst auf, wir übergehen selbst den Mythus von der rettenden Leukothea, über den ein ziemlich reiches Material vorliegt, um über die Untersuchung des Beiwerks nicht die Hauptsache aus den Augen zu verlieren, und gehen daher sofort zu den Phaeaken über, deren Strand der mit Mühe dem Grimm des Poseidon entronnene Odysseus nach neunzehntägiger Fahrt (eine Variation der neuntägigen Fahrt zur Kalypso) erreicht.

VII.

Läugnen wir es nicht, im Lande der Phaeaken erwarten uns noch viele Schwierigkeiten, deren Lösung um so wichtiger, ja um so entscheidender zu sein scheint, je öfter wir schon in den früheren Abschnitten auf sie verweisen mussten. Die hohe Bedeutung des Schatzes für den ganzen Mythus ist uns klar geworden; im Lande der Phaeaken nun wird dieser Schatz erworben, aus dem Lande der Phaeaken bringt ihn der Held nach Ithaka heim, das heisst nach Allem was wir bis jetzt erforscht haben: der Frühlingsgott bringt den unerschöpflichen, sich immer wieder von Neuem gebärenden und ergänzenden Pflanzensegen, der während des Winters von neidischen Unholden unter der Erde bewacht wird, im Frühling aus der Unterwelt mit herauf, woraus sich von selbst die Nothwendigkeit ergibt, auch in der Phaeakeninsel eine Unterweltsinsel zu entdecken. Und das scheint auf den ersten Anblick freilich ein ganz verzweifeltes Unternehmen.

Sehen wir uns zunächst den Namen der Phaeaken genauer an. Man hat daran gedacht, *Φαίαξ* von *φαίνω* abzuleiten, so dass es leuchtend, glänzend bedeutete und ein Praedicat des Sonnengottes selbst sein könnte. Die Ableitung hat wenig für sich, da die Stammform zu *φαίνω* nicht *φαι*— sondern *φα*— ist: das Wort müsste also *φάαξ* heissen und verlangte wohl auch nach der Analogie von *κόλαξ* den kurzen Vokal im Genitiv. Die Bedeutung, die sich aus jener Ableitung ergibt, ist für unsre Zwecke vollends unbrauchbar. Wir suchen eher dunkle Männer in den Phäaken, als leuchtende.

Das würde auf *φαιός* führen, dessen Bedeutungen: „schummrig, dämmrig, schwärzlich, grau" aus den *Φαίηκες* wohl gar die leibhaften Nibelungen, die dunklen Nebelmänner der deutschen Sage machen liessen. Was für prächtige Pointen würde das ergeben! Welche köstliche Parallelen

liessen sich ziehen, da ja bekanntlich auch Siegfrieds Hort im Lande der Nibelungen, im Berge Nibelungs, erworben wird! Doch seid ohne Sorge, meine klassisch gebildeten Freunde! Ihr klagt gewiss so schon genug, dass ich euch euren schönen, menschlich reinen und reinmenschlichen Homer so unmenschlich germanistisch „vernible und verneble", und es wäre grausam von mir, wenn ich euch auch diesen Schmerz anthäte, der ja die Vernibelung vollständig machen würde. Ich resigniere auf alle schöne Pointen und forsche mit nüchternem Zweifelmuth weiter. Denn den Spruch des Epicharm: „Νᾶφε καὶ μέμνασ᾽ ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν" habe ich so gut gelernt wie ihr; nur müsst ihr mir erlauben, nicht bei dem Zweifel zu verharren, sondern durch ihn zur Wahrheit hindurchzudringen, denn des vernünftigen Zweifels Ende ist ja die Wahrheit.

Φαίαξ scheint gebildet wie κλώψ und σκώψ. Beide Worte erklärt man für zusammengezogene oder wenn man will zusammengedrängte Formen, so dass κλώψ = κλοπός, σκώψ = σκοπός ist. Das würde also auf die Form φαίακος führen, und das wird wohl auch das Richtige sein, wenn wir es nur richtig erklären. Erinnern wir uns, dass die labiale Aspirate φ nicht selten an die Stelle des Digamma tritt, und dass das Digamma selbst auch abgeworfen werden kann, so erhalten wir zu Φαίακος die Nebenform Αἴακος, und darin haben wir, wenngleich mit verändertem Accent, den Namen des bekannten Todtenrichters Αἰακός, den ich nicht anstehe für identisch mit Φαίαξ = Φαίακος zu erklären.

Hier sind meine Gründe! Ich leite den Namen Αἰακός gleich Αἰήτης und Αἰαίη von αἶ, wehe! ab: auch er ist als Todtenrichter ein Mann des Wehes. Dass aber die Interjection αἶ ursprünglich digammiert gewesen sei, beweist das lateinische **vae**, wehe! Von demselben Stamme kommt zunächst das Verbum αἰάζω, ächzen, wehklagen, dessen Formen αἰάξω, αἰακτός u. s. w. dem Namen Αἰακός sehr nahe liegen, ausserdem αἰνός, ή, όν, vgl. δῆνος (δήνεα, Listen, Künste, Erfindungen) von δήω finde und δεινός von δε — in δέος), das in zahlreichen Zusammensetzungen (αἰνό-

γαμος, *αἰνόλεκτος*, *αἰνολέων*, *αἰνόλυκος*, *αἰνόπαθής*, *Αἰνό-παρις*, *αἰνοτύραννος* u. s. w) den Begriff des Furchtbaren, Schrecklichen und Gewaltigen mit dem des Wehe- und Unheilvollen verbindet.

Sehen wir uns nach dem *Αἰακός* selbst um. Aeakus, heisst es bei den Mythographen, war ein Sohn des Zeus und der Nymphe Aegina, der Tochter des Flussgottes Asopos, von welcher auch jene Insel den Namen hat. Also *Αἰακός*, (=*Ϝαιακός* oder *Φαιακός*) ist auf der *Αἴγινα νῆσος* König. Uebersetzen wir die *Αἴγινα νῆσος* wörtlich ins Lateinische, so erhalten wir die **insula Capraria**, die wir oben in dem Berichte des Plinius als eine der **insulae fortunatae** kennen gelernt haben. Das sagt noch nichts weiter, als was im Todtenrichteramt des Aeakus auch schon angedeutet ist; denn es ist in der Ordnung, dass ein Richter der Todten auch ein Herrscher oder König sei im Reiche der Seligen. Aber merkwürdig ist jenes Zusammentreffen doch.

Weiter! Wir haben schon oben die sonderbare Notiz erwähnt, dass die Phäaken früher in der Nähe der Kyklopen gewohnt haben und erst späterhin nach *Σχερίη* ausgewandert sind. In der Nähe der Kyklopeninsel aber liegt, merkwürdig genug! wiederum eine Ziegeninsel, die zwar von Homer nicht ausdrücklich so genannt wird, aber doch in der Schilderung leicht genug als insula Capraria oder *Αἴγινα νῆσος* zu erkennen ist. Od. IX, 116 ff. heisst es:

Νῆσος ἔπειτα λάχεια παρὲκ λιμένος τετάνυσται
γαίης Κυκλώπων, οὔτε σχεδὸν, οὔτ' ἀποτηλοῦ,
ὑλήεσσ'· ἐν δ' αἶγες ἀπειρέσιαι γεγάασιν
ἄγριαι· οὐ μὲν γὰρ πάτος ἀνθρώπων ἀπερύκει·
οὐδέ μιν εἰςοιχνεῦσι κυνηγέται, οἵτε καθ' ὕλην
ἄλγεα πάσχουσιν, κορυφὰς ὀρέων ἐφέποντες.
οὔτ' ἄρα ποίμνῃσιν καταΐσχεται, οὔτ' ἀρότοισιν,
ἀλλ' ἥγ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος πάντα
ἀνδρῶν χηρεύει, βόσκει δέ τε μηκάδας αἶγας.

Weiterhin wird die Insel als ausserordentlich fruchtbar und üppig beschrieben, und bedauert, dass sie nicht bebaut würde. Odysseus erwähnt ausser andern Einzelnheiten auch eine Grotte und eine Quelle, an der Pappeln wachsen, und erzählt dann, dass dichter Nebel die Insel umgeben habe.

Von den Ziegen erlegt er mit den Gefährten neun Stück für jedes Schiff und zehn für sich allein. Da der Schiffe im Ganzen zwölf sind, so gibt das im Ganzen 118 Ziegen (9×12+10), und das ist dieselbe Zahl, die Od. XVI, 247 ff. als Summe der Freier mit Einschluss der Dienerschaft angegeben wird:

aus Dulichion	52 Herren	6 Diener			
aus Same	24 „	— „			
aus Zakynthos	20 „	— „			
aus Ithaka	12 „	2 „	1 Herold und 1 Sänger		
	108 „	8 „	2		
Zusammen	118 Mann.				

Ich trage kein Bedenken, diese Zahl mit Altenburg[1]), der jedoch nur die Freier berücksichtigt, auf die Tage des Mondjahres zu beziehen, von deren gesammter Zahl sie ein Drittel bildet. Dieses Drittel des Jahres würde dann natürlich den Winter bedeuten (auch Persephone weilt, dem Hymnus auf Demeter zufolge, nur ein Drittel des Jahres in der Unterwelt), und in der Zahl der Freier wäre somit die Zahl der bösen Wintertage symbolisiert, die erst vernichtet werden müssen, bevor die freundliche Jahreszeit kommen kann.

Natürlich müssen wir, wenn diese Ansicht stichhaltig sein soll, auch die Ziegen (*αἶγες*) für ein ähnliches Symbol erklären können. Und das ist allerdings nicht schwer. Der Stamm zu *αἴξ* ist bekanntlich *ἀΐσσω*. Zu demselben Stamme gehört die *αἰγίς* des Zeus, der Schild des wetterstürmenden Himmelsgottes; zu demselben Stamme gehört *Αἰγαίων — Βριάρεως*, den wir schon als einen Gott des Wintersturms kennen gelernt haben; zu demselben Stamme *Αἰγαί*, der Ort, an dem der stürmende Poseidon gerne weilt; ferner *αἰγιαλός*, das Gestade, an welchem die stürmenden Meereswogen sich brechen (vgl. Il. II, 209: *κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης αἰγιαλῷ μεγάλῳ βρέμεται, σμαραγεῖ δέ τε πόντος*) und *ἐπαιγίζειν*, anstürmen, vgl. Il. II, 147 f.: *Ζέφυρος*—

1) a. a. O. p. 28.

λάβρος ἐπαιγίζων. Od. XV. 292 f.: ἵκμενον οὖρον — λάβρον ἐπαιγίζοντα. Es ist demnach kein Zweifel, dass ganz ähnlich, wie im Sanskrit nach Kuhn's Bemerkung in der oben angeführten Abhandlung das Wort go zugleich Kuh und Wolke bedeutet, so auch in dem Worte αἴξ die Bedeutungen Ziege und Sturm einander berühren[2]), so dass aus der ursprünglichen Sturminsel später eine Ziegeninsel werden konnte. Die Erlegung der Ziegen bedeutet also ziemlich dasselbe, was das Verzehren der Rinder des Helios.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Ziegeninsel! Sie heisst λάχεια wie das Gestade der Persephone, welches wir schon oben mit der χθαμαλὴ νῆσος der Kirke zusammengehalten haben; auch auf ihr ist eine Grotte, die von Wald umgeben ist, und selbst die Pappeln, denen wir schon so oft begegnet sind, fehlen nicht. Endlich umgibt die ganze Insel ein dichter Nebel (auch bei Plinius fehlt der Nebel nicht, wenngleich nicht die **Capraria**, sondern die **Nivaria** das Beiwort **nebulosa** hat), durch den nicht einmal der Mond scheinen kann (οὐδὲ σελήνη οὐρανόθε προὔφαινε). Ich denke, das sind Anzeichen genug, aus denen wir auf die unterweltliche Natur der Ziegeninsel schliessen können, woraus dann von selbst folgt, dass auch die Kyklopeninsel in die Unterwelt gehört. Und damit ist ein sehr wichtiger Theil der Schwierigkeiten, deren Lösung wir in den früheren Abschnitten uns reserviert hatten, wirklich schon gelöst.

Kehren wir nun zu den Phaeaken zurück. Ich denke, dass das merkwürdige Zusammentreffen der Ziegeninsel des Homer mit der Αἴγινα, der Insel des Αἰακός, und wiederum mit der Capraria des Plinius meine Leser überzeugt haben wird, dass die von mir aufgestellte Etymologie des Wortes Φαίαξ doch noch etwas mehr ist, als ein barocker Einfall oder eine desperate Conjectur; und wenn ich auch nicht wagen würde, sie für ganz evident auszugeben, so würde ich mir doch getrauen zu behaupten, dass sie im höchsten Grade wahrscheinlich ist, auch wenn Diodor nicht die

---

2) Vgl. noch den Vers aus dem Orakel bei Diodor. Exc. Vat. VII, 4: ἔνθα δ' ἂν ἀργικέρωτας ἴδῃς χιονώδεας αἶγας.

Nachricht hätte, die Nitzsch [3]) der Curiosität halber mittheilt, dass Poseidon mit des Asopos Tochter Kerkyra den Phäax, den Vater des Alkinoos erzeugt, der dem Volke den Namen gegeben habe [4]). Zwar theilt Diodor in demselben Kapitel zugleich mit, dass eine andre Tochter des Asopos, Aegina, dem Zeus den Aeakus geboren habe [5]), aber wir lassen uns dadurch nicht beirren, da es nahe liegt anzunehmen, dass korinthische Sympathien aus der Aegina die Korkyra gemacht haben. Und so wird unsere Vermuthung durch diese Notiz des Diodor allerdings vollständig gerechtfertigt und bestätigt.

Wie nun aus dem Mythus und Namen des einen *Ϝαιακός* der Mythus von einem ganzen Volke der Phaeaken entstanden sei, darüber lassen sich verschiedene Hypothesen aufstellen, unter denen die einfachste die bleibt, die sich aus Diodors Mittheilung von selbst ergibt, dass nämlich der Name des Königs auf das Volk übertragen worden sei, wenn wir uns nicht etwa an die appellative Kraft des Wortes halten und annehmen wollen, dass Alle, die auf der *Ϝαιαίη νῆσος* d. h. in der Unterwelt wohnten, *Ϝαιῆται* oder *Ϝαίηκες* heissen konnten. Im ersten Falle würden wir in dem Namen des Königs: *Ἀλκίνοος*, nur ein Beiwort zu *Αἰακός* zu sehen haben, ein Beiwort, dessen Bedeutung (Starksinn, Starkherz) dem Wesen des unerschütterlichen Todtenrichters sehr wohl angemessen ist.

Mehr Licht würde hier eine genauere Erforschung des Mythus von Aeakus bringen, die mir bei den beschränkten Mitteln meiner **curta supellex** zur Zeit nicht möglich ist.

---

3) Anmerk. zur Odyssee II, p. 75.

4) Diodor. B. H. IV, 72: *Κόρκυρα ὑπὸ Ποσειδῶνος ἀπηνέχθη εἰς νῆσον τὴν ἀπ' ἐκείνης Κόρκυραν ὀνομασθεῖσαν· ἐκ ταύτης δὲ καὶ Ποσειδῶνος ἐγένετο Φαίαξ, ἀφ' οὗ τοὺς Φαίακας συνέβη τυχεῖν ταύτης τῆς προσηγορίας, Φαίακος δ' ἐγένετο Ἀλκίνοος ὁ τὸν Ὀδυσσέα καταγαγὼν εἰς τὴν Ἰθάκην.*

5) Ibid.: *Αἴγινα δὲ ἐκ Φλιοῦντος ὑπὸ Διὸς ἁρπαγεῖσα εἰς νῆσον ἀνεκομίσθη τὴν ἀπ' ἐκείνης Αἴγιναν ὀνομασθεῖσαν· ἐν ταύτῃ δὲ Διὶ μιγεῖσα ἐτέκνωσεν Αἰακόν, ὃς ἐβασίλευσε τῆς νήσου.*

Achten wir nun ferner darauf, dass das Reich der Phaeaken ein Poseidonisches ist, so stimmt das zu dem Poseidonischen grossen und wunderbaren Königreiche auf der Atlantischen Insel Platons, die grösser war als Asien und Libyen zusammen, die also doch wohl den Namen eines Continentes verdiente, und eben diese Bezeichnung finde ich in dem Namen der Phäakeninsel: *Σχερίη* von *σχερός*, was ursprünglich Festland, später in der Wendung *ἐν σχερῷ* Zusammenhang und zusammenhängende Reihe bedeutet. Diese Vermuthung, *Σχερίη* sei die festländische Unterweltsinsel, wird durch die geheimnissvoll angedrohte Umhüllung der Phäakeninsel sehr unterstützt; denn dass Poseidon ein grosses Gebirge um die Insel legen [6]) und sie dadurch aus dem Bereich der Welt rücken will, bedeutet offenbar dasselbe was die *σεισμοί* und *κατακλυσμοί*, in Folge deren bei Plato die Atlantis unter das Meer sinkt; und sie wird im höchsten Grade wahrscheinlich durch die Vergleichung der Phaeakischen Natur und Lebensart mit dem was über die Atlantis, so wie über die Hesperiden und über die Inseln der Seligen berichtet wird.

Bevor wir jedoch zu der Schilderung derselben übergehen, verweilen wir noch einen Augenblick bei ein paar scheinbar untergeordneten Zügen, in denen man früher entweder nur allgemeine Märchenhaftigkeit sah, oder das Bestreben des Dichters, mit geflissentlicher Kunst das geographische Lokal der letzten Station vor den Augen des Lesers oder Hörers zu verbergen.

Dahin gehört zuerst die Notiz von der wunderbaren Schnelligkeit und Selbstthätigkeit der Phaeakischen Schiffe. Sie sind schnell wie ein Vogel oder wie ein Gedanke:

τῶν νέες ὠκεῖαι ὡςεὶ πτερὸν ἠὲ νόημα, VII, 36.

Das kann zur Noth noch für eine kühne Metapher gehalten werden, aber diese Schiffe sind auch mit Verstand begabt

---

6) Od. VIII. 567 ff.: *φῆ ποτὲ Φαιήκων ἀνδρῶν εὐεργέα νῆα ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἠεροειδέϊ πόντῳ ῥαισέμεναι, μέγα δ' ἧμιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψειν.*
coll. XIII, 175 ff.: *φῆ ποτὲ Φαιήκων ἀνδρῶν περικαλλέα νῆα κ. τ. λ.*

und bedürfen keines Steuermanns noch Ruderers, sondern wissen von selbst, wohin sie fahren sollen; sie kennen alle Länder und Völker und fahren am schnellsten bei Nacht und Nebel. Od. VIII, 556 ff.:

> ὄφρα σε τῇ πέμπωσι τιτυσκόμεναι φρεσὶ νῆες.
> οὐ γὰρ Φαιήκεσσι κυβερνητῆρες ἔασιν,
> οὐδέ τι πηδάλι' ἐστὶ, τάτ' ἄλλαι νῆες ἔχουσιν·
> ἀλλ' αὐταὶ ἴσασι νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν,
> καὶ πάντων ἴσασι πόλιας καὶ πίονας ἀγροὺς
> ἀνθρώπων· καὶ λαῖτμα τάχισθ' ἁλὸς ἐκπερόωσιν,
> ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμέναι.

Es ist allerdings sehr bequem, sich mit solchen und ähnlichen Stellen ein für allemal abzufinden, indem man sagt, sie seien märchenhaft; aber wer tiefer forscht, der gesteht sich, dass auch das Märchen kein willkürliches Spiel der Phantasie eines Einzelnen ist, sondern den Sinn der Sage, wenngleich nicht selten in bunten Arabesken versteckt, bewahrt. Wem die nordischen Sagen bekannt sind, dem fallen gewiss bei diesen wunderbaren Phaeakenschiffen die wunderbaren Schiffe der Edda: Skidbladnir, Hringhorn und Naglfar ein. „Skidbladnir ist das beste Schiff und das künstlichste, aber Naglfar, das Muspel besitzt, ist das grösste. Gewisse Zwerge, Iwaldi's Söhne, schufen Skidbladnir und gaben das Schiff dem Freir: es ist so gross, dass alle Asen mit ihrem Gewaffen nnd Heergeräthe an Bord sein können, und sobald die Segel aufgezogen sind, hat es Fahrwind, wohin es auch steuert. Und will man es nicht gebraucheu, die See damit zu befahren, so ist es aus so vielen Stücken und mit so grosser Kunst gemacht, dass man es wie ein Tuch zusammenfalten und in seiner Tasche tragen kann".[7]) Ob Skidbladnir, wie Mone vermuthet, das Lebensschiff, Hringhorn dagegen, der Sarg Baldurs, und Naglfar, welches in der Götterdämmerung flott wird und Muspels Söhne zum Weltbrande herbeiführt, die Todesschiffe sind, steht dahin; jedenfalls stehn sie zur Natur und ihrem Kreislauf in innigster Beziehung. Das Phaeakische Schiff nun, welches den Odysseus heimführt, ist mit

7) Edda übers. von Simrock p. 270.

zwei und funfzig Jünglingen bemannt [8]), wie die Argo mit vier und funfzig Helden [9]). Ich beziehe diese Zahl wie auch die häufig wiederkehrende runde Zahl funfzig (so viel Mägde sind im Hause des Odysseus wie des Alkinoos, und so viel Rinder sind in jeder der sieben Heerden des Helios; die Zahl zwei und funfzig steht wieder obenan in der Aufzählung der Freier: es ist die Zahl der Herren aus Dulichium) auf die Zahl der Wochen des Jahres, und so wird es sehr wahrscheinlich, dass wir in der Argo wie in dem Phaaekenschiffe — denn der ursprüngliche Mythus, glaube ich, kannte nur eins — ähnliche Schiffe wie Skidbladnir und Hringhorn vor uns haben, an welche das bekannte Märchen von dem Geisterschiffe des fliegenden Holländers die Erinnerung noch bis auf den heutigen Tag unter uns bewahrt hat.

Wer in der Schilderung des Phaeakenschiffes — es hat seinen eigenen Verstand, es fährt ohne Steuermann und Ruder von selbst, es weiss wohin es fahren soll, es kennt die Städte und Länder aller Menschen und führt am schnellsten bei Nacht und Nebel — wer in dieser Schilderung nur eine „heitere Prahlerei" des Alkinoos erblicken will, nun wohlan, der möge es thun; ich kann nur Züge darin finden, wie sie dem Geister- und Todtenschiffe zukommen [10]).

---

8) Od. VIII, 35: κούρω δὲ δύω καὶ πεντήκοντα κρινάσθων κατὰ δῆμον, ὅσοι πάρος εἰσὶν ἄριστοι.

9) Diodor. B. H. IV, 41: ὥςτε σὺν αὐτῷ (Ἰάσονι) εἶναι πεντήκοντα καὶ τέτταρας. Das Schiff Ἀργὼ soll, wie ebendaselbst berichtet wird, seinen Namen entweder vom Schiffsbaumeister Ἄργος haben, oder ἀπὸ τῆς περὶ τὸ τάχος ὑπερβολῆς ὡς ἂν τῶν ἀρχαίων ἀργὸν τὸ ταχὺ προςαγορευόντων.

10) „Mehr ausgebildet, tiefer in alten Mythen wurzelnd, ist die Meinung von einer Ueberfahrt der Seelen in das Gebiet der Unterwelt durch ein Wasser, welches das Reich der lebenden Menschen von dem der Todten trennt. Procop erzählt: Am Ufer des festen Landes (an der Nordsee) wohnen unter fränkischer Oberherrschaft, aber von Alters her aller Abgaben entbunden, Fischer und Ackerleute, denen es obliegt, die Seelen überzuschiffen. Das Amt geht der Reihe nach um; welchen es in jeder Nacht zukommt, die legen sich bei einbrechender Dämmerung schlafen. Mitternachts hören sie an ihre Thüre pochen und mit dumpfer

Halten wir diess fest, so erscheint uns nun auch der zweite „märchenhafte" Zug, dass die Phaeaken einmal dem

---

Stimme rufen. Augenblicklich erheben sie sich, gehen zum Ufer und erblicken dort leere Nachen; fremde, nicht ihre eignen, besteigen sie, greifen das Ruder und fahren. Dann merken sie den Nachen gedrängt voll geladen, so dass der Rand kaum fingerbreit über dem Wasser steht. Sie sehen jedoch Niemand und landen schon nach einer Stunde, während sie sonst mit ihrem eignen Fahrzeug Nacht und Tag dazu bedürfen, in Brittia. Angelangt entlädt der Nachen sich alsogleich und wird so leicht, dass er nur ganz unten die Flut berührt. Weder bei der Fahrt noch beim Aussteigen sehen sie irgend wen, hören aber eine Stimme, indem Einzelne Namen und Vaterland laut abfragen. Schiffen Frauen über, so geben diese ihrer Gatten Namen an. Diese Vorstellung von dem Todtenreich auf der Insel Brittia war noch im 13ten Jahrhundert und selbst später so lebendig, dass sterben hiess „nach Brittia ziehn" oder auch „zum Rheine gehn", wo der Nachen des dahin Abfahrenden harrte". J. W. Wolf deutsche Götterlehre p. 117. Solche Fährmänner der Todten sind also meiner Meinung nach auch die Phaeaken, und ich treffe darin mit Welcker zusammen, der Rhein. Mus. I, 219 ff. sie gleichfalls für Fährmänner des Todes erklärt. Seine Ansicht jedoch, die ich leider nur aus Bernhardy Gr. Lit. II. p. 31 anführen kann, da mir jener Jahrgang des Rhein. Mus. nicht zu Hand ist, „dass sie von einer ausländischen entfernten Sage abstammend (räthselhaft genug) in die Heldenpoesie der Griechen gezogen worden", ist, wie ich glaube, durch meine ganze Untersuchung hinlänglich widerlegt, und „das Problem der in poetischen Nebel gehüllten Phaeaken, die gleichsam ein apokryphisches Episodium der Odyssee darstellen und die stärksten Spuren einer nach idealem Schema frei gebildeten Dichtung tragen", wird nun nicht mehr so vereinzelt dastehn, wie mein verehrter Lehrer Bernhardy a. a. O. noch glaubt, da ich den Beweis geführt zu haben glaube, dass sich fast kein Zug dieser Dichtung von der Volkssage entfernt, die gerade da am echtesten ist, wo des Dichters Freiheit scheinbar am willkürlichsten schaltet. Uebrigens kann ausser den im Texte genannten Schiffen der Edda auch noch das aus Tacitus bekannte Schiff der suevischen Göttin Isis erwähnt werden, das eine ähnliche Bedeutung zu haben scheint, wie der gleichfalls aus Tacitus bekannte Wagen der Nerthus (nicht Hertha). Ich gebe die Erwägung anheim, ob die Isis des Tacitus nicht aus dem deutschen Worte Idis, Jungfrau, entstanden sei, vermittelst dessen J. Grimm schon Idistavisus in Idisiavisus emendiert hat.

Rhadamanthys das Geleit nach Euboea gegeben haben, in einem ganz andern Lichte. Alcinous sagt zum Odysseus: wir werden dich in dein Vaterland bringen,

εἴπερ καὶ μάλα πολλὸν ἑκαστέρω ἔστ' Εὐβοίης,
τήν περ τηλοτάτω φάσ' ἔμμεναι, οἵ μιν ἴδοντο
λαῶν ἡμετέρων, ὅτε τε ξανθὸν Ῥαδάμανθυν
ἦγον, ἐποψόμενον Τιτυὸν, Γαιήϊον υἱόν.
καὶ μὲν οἱ ἔνθ' ἦλθον, καὶ ἄτερ καμάτοιο τέλεσσαν
ἤματι τῷ αὐτῷ, καὶ ἀπήνυσαν οἴκαδ' ὀπίσσω. (Od. VII, 320 ff.)

Nun erfahren wir aber aus dem vierten Buche, dass Rhadamanthys im Elysium wohne, welches im Okeanos gelegen sei:

ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς·
τῇ περ ῥηΐστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ χειμὼν πολύς, οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγυπνείοντας ἀήτας
Ὠκεανὸς ἀνίησιν, ἀναψύχειν ἀνθρώπους. (Od. IV, 563 ff.)

Diese Schilderung entspricht ganz den bekannten Schilderungen der Hesperiden, der Atlantis und der Inseln der Seligen, die ja gleichfalls im Okeanos liegen. Hier also wohnt der Todtenrichter Rhadamanthys, und ihn hat das Phaeakenschiff nach Euböa gebracht, welches, wie die Phäaken sagen, am weitesten von Scheria entfernt liegt: eine Notiz, die man ungezwungen auch nur dann erklären kann, wenn Scheria gleich dem Elysion und den übrigen Unterweltsinseln an die *πείρατα γαίης* verlegt, womit ja auch die Angabe, dass Scheria *ἑκὰς ἀνδρῶν ἀλφηστάων* (VI, 8) liege, vollkommen stimmt. Ich verstehe unter den *ἄνδρες ἀλφησταί* mit Nitzsch b e g e h r l i c h e Menschen, denke dabei aber nicht wie er an gewinn- und erwerbsüchtige Seeleute, sondern an die Menschen der Oberwelt, die im Gegensatz zu den Bewohnern der seligen Inseln, die keine Leidenschaft und keine Begierden des Erdenlebens mehr kennen, begehrlich oder rastlos strebend genannt werden [11].

---

11) Eustath. 1549, 27: *ἀνδρῶν ἀλφηστάων. ἐκτοπισμόν τινα τῆς Σχερίας παραλαλεῖ ὡς εἴπερ μὴ ἦν ἡ νῦν Κέρκυρα ἡ γνωριζομένη ἀλλά τις ἄγνωστος κατὰ τὴν Ὠγυγίαν.*

Fassen wir die gewonnenen Resultate noch einmal kurz zusammen. Der Name *Φαίαξ* ist aus *Ϝαιακός* entstanden und vom König auf das Volk übertragen worden, er bedeutet einen Mann des Wehes oder des Grausens und Schreckens, womit sowohl die unterweltliche Natur im Allgemeinen, als besonders auch das Wesen des Todtenrichters bezeichnet wird. Die Phaeaken sind ausgewandert aus der Nähe der Kyklopeninsel, dort fanden wir in der Homerischen Schilderung eine Ziegeninsel (*Αἴγινα*), und da Aegina der Wohnsitz des Aeakus heisst und eine **insula Capraria** unter den Inseln der Seligen aufgeführt wird, so schlossen wir, dass der frühere Wohnsitz der Phaeaken kein anderer gewesen sei, als die *Αἴγινα νῆσος*. Von dort wandern sie nach Scheria aus, und darin fanden wir die festländische Unterweltsinsel Atlantis, auf der nach der Platonischen Erzählung gleichfalls ein grosses und wunderbares Poseidonisches Reich geblüht haben soll. In dieser Ansicht wurden wir bestärkt durch die Schilderung des wunderbaren Phaeakenschiffes, worin wir ein den Geister- und Götterschiffen der nordischen Sage entsprechendes Geisterschiff fanden, das auch den Todtenrichter Rhadamanthys aus dem Elysion mit der Schnelligkeit des Gedankens auf die Oberwelt hinaufgebracht hat.

Und nun werden wir auch die Nachricht des Scholiasten ln Euripid. Hippol. 745 mit andern Augen ansehen, als es Nitzsch gethan hat. Hier ist die Stelle: *ἑτέραν γὰρ ἐμύθευσαν εἶναι γῆν, ἐν ᾗ πλεῖστα καὶ θαυμαστὰ φύονται· ἐν ταύτῃ τὸ Ἠλύσιον πεδίον καὶ τῶν Φαιάκων τὴν γῆν ἐμύθευσαν εἶναι.*

Für mich ist diese Nachricht für diesen Abschnitt eben so wichtig, als es für den dritten die Notiz von der Penelope als Mutter des Pan war; denn sie beweist, dass die von mir entwickelte Idee des Mythus dem Alterthum eine geraume Zeit hindurch doch nicht so fremd gewesen sein kann, als es von vornherein den Anschein hat.

VIII.

Betrachten wir nun die Einzelnheiten des Phaeakischen Landes und Lebens. Zuerst den Palast des Alkinoos. Er leuchtet wie der Glanz der Sonne und des Mondes. Eherne Wände ziehen sich von vorn bis hinten hin, und rings herum geht ein Gesims oder Kranz der äusseren Mauer von Dunkel- oder Blaustahl. Die Thüren sind Gold, die Pfosten silbern, die untere Schwelle ehern, die obere oder der Thürkranz silbern, und golden der Ring an der Thüre. Auf beiden Seiten der Thüre liegen, den Eingang zu bewachen, goldene und silberne Hunde, ein Werk des Hephaestos, nie sterbend und nie alternd. Inwendig aber stehen in langer Reihe die Sessel an den Wänden, bedeckt mit feinen Teppichen, Kunstwerken der Frauen. Dort nun sitzen die Phaeakenfürsten stets und essen und trinken nach Herzenslust, und goldne Jünglinge stehen auf kunstreichen Gestellen und halten mit den Händen die Fackeln empor und leuchten den Schmausenden. Der dienenden Mägde aber sind im Palaste fünfzig, von denen die einen die quittengelbe Frucht (*μήλοπα καρπόν*) mahlen, die andern am Webebaum wirken oder die Spindel drehn, sitzend wie die Blätter der hochragenden Pappel, und „von den dichtgeketteten Linnen fliesst selbst das geschmeidige, so leicht eindringende Oel ab, so dicht sind sie gearbeitet" (Nitzsch); denn wie die Phaeakischen Männer sich vor Andern auf Schifffahrt verstehn, so sind die Frauen kunstreich im Weben (*ἱστὸν τεχνῆσσαι*).

Nach dem, was wir in den früheren Abschnitten bereits gesehen haben, brauche ich wohl kaum noch zu sagen, dass auch hier wieder fast in jedem Zuge die Zeichnung des unterweltlichen Palastes erscheint. Das feste Haus des Alkinoos ist von einem *θριγκὸς κυάνοιο* umgeben; — es fällt uns nicht ein, diesen Zusatz mit Nitzsch als über-

flüssig zu verwerfen, im Gegentheil, er ist so wesentlich als irgend einer: der *θριγκός* bedeutet ganz dasselbe, was in den übrigen Fassungen der Sage der Wald, das Gestrüpp, das Gehege, der Zaun, die Waberlohe oder auch das herumfliessende Wasser bedeutet, und selbst der Zusatz *κυάνοιο* ist von Bedeutung, wenn wir erwägen, dass auch die Quelle, die beim Raube der Kora durch Pluton entstand, *Κυάνη* hiess [1]). Ich kann also der Ansicht von Nitzsch [2]) auch darin nicht beistimmen, dass man, wenn man den Vers beibehalten wolle, nicht etwa die blosse Farbe unter *κύανος* verstehen dürfe, wozu Herodot. I, 98 verleiten könne. Jedenfalls ist hier so gut wie bei der Quelle *Κυάνη* die dunkle Farbe mit dem Worte vorzugsweise bezeichnet [3]).

Die den Eingang bewachenden Hunde kennen wir aus den früheren Abschnitten genugsam: sie sehen den Wölfen und Löwen der Kirke, der Skylla und Charybdis, dem Kerberus, dem Hunde der Hel und den Hunden der schönen Gerdhr gleich. Darauf, dass sie von Gold und Silber sind, kommen wir später zurück.

Die Zahl der funfzig Mägde haben wir schon oben als runde Zahl auf die Wochen des Jahres bezogen; wir erhalten die volle Zahl zwei und funfzig [4]), wenn wir Arete und

---

1) Diodor. V, 4. *τὸν γὰρ Πλούτωνα μυθολογοῦσι τὴν ἁρπαγὴν ποιησάμενον ἀποκομίσαι τὴν Κόρην ἐφ᾽ ἅρματος πλησίον τῶν Συρακουσῶν καὶ τὴν γῆν ἀναῤῥήξαντα αὐτὸν μὲν μετὰ τῆς ἁρπαγείσης δῦναι καθ᾽ Ἅιδου, πηγὴν δ᾽ ἀνεῖναι τὴν ὀνομαζομένην Κυάνην, πρὸς ᾗ κατ᾽ ἐνιαυτὸν οἱ Συρακούσιοι πανήγυριν ἐπιφανῆ συντελοῦσιν.*

2) Der um Homer und homerische Forschungen so hochverdiente und von mir hochverehrte Gelehrte wolle verzeihen, dass ich seinem Namen wiederholt in meine Polemik ziehe; ich hoffe, dass der Ernst meiner Untersuchungen ihn überzeugen wird, dass es nicht jugendliche Petulanz, sondern das Interesse an der Sache selbst ist, was mich treibt ihm zu widersprechen. Ich versichere, wenn es dessen noch bedarf, dass ich ihm zu dem allergrössten Dank verpflichtet bin, und dass ich meine Untersuchungen gar nicht hätte anfangen können, wenn ich nicht durch seine ausgezeichneten Arbeiten mich hätte rüsten und vorbilden können.

3) Auch die *ψάμμος κυανέη* Od. XII, 243 gehört hierher.

4) 50 Wochen hat das Mond-, 52 das Sonnenjahr.

Nausikaa hinzuzählen, und ebenso ergänzen im Hause des Odysseus die Zahl der Mägde Penelope und Eurykleia. Was das Spinnen und Weben der Mägde und die Kunstfertigkeit der Phaeakischen Frauen überhaupt bedeutet, haben wir zur Genüge schon bei Penelope, Kirke und Kalypso gesehen. Auch hier scheint der Dichter den Schleier der Dichtung absichtlich ein wenig zu lüften und in dem hinzugefügten Vergleich mit den Blättern der Pappel die Beziehung der spinnenden, webenden Mägde auf die spinnende, webende Natur andeuten zu wollen. Warum Nitzsch (und Faesi mit ihm) den Vergleichungspunkt nur darin finden will, dass die Mägde so dicht an einander gereiht sitzen wie die Blätter der Schwarzpappel, uud warum er die Beweglichkeit ganz zurückweist, gestehe ich nicht begreifen zu können. Wer je eine Spinnstube oder mehrere Webstühle hinter einander gesehen hat, muss den Vergleich der immer regelmässig sich wiederholenden Bewegungen der Spinnerinnen und der Weberinnen, die sich keineswegs nur auf die Hände erstrecken, sondern mechanisch den ganzen Körper ergreifen, mit der gleichfalls regelmässig unstäten, zitternden, wackelnden Bewegung des Pappellaubes ausserordentlich treffend und schön finden.

Obgleich also in dem Vergleich mit den Blättern der Pappel zunächst nichts weiter zu liegen scheint als ein dichterisches Bild, so sind wir doch der Pappel (genauer Schwarzpappel, *αἴγειρος*) [5]) doch schon zu oft begegnet, als dass wir nicht auch hier einen tieferen Anklang an die ursprüngliche Bedeutung dieses Baumes annehmen sollten. Es ist allerdings nur eine kühne Vermuthung, die ich über diese Bedeutung habe, aber ich will sie doch mittheilen, wie ich ja schon so Manches mitgetheilt habe, was noch unsicher ist. Denn wer wollte auf diesem Gebiete die Vermuthungen ganz von der Hand weisen und sich vermessen nur Sicheres zu bieten? Was Vermuthungen, die nicht aus der Willkür,

5) d. h. entweder Strandbaum oder Sturmbaum: *αἴξ* (*ἀΐσσω*) in der oben nachgewiesenen Bedeutung und *εἴρω* = *ἕρω*, lat. sero, vgl. *ἕρνος*.

sondern aus der Sache selbst geboren werden, werth sind, hat uns Jacob Grimm gelehrt, von dem oft eine Vermuthung hundert Böttigersche Wahrheiten aufwiegt.

Ich meine, die Schwarzpappel habe in den ältesten Göttersagen der Griechen eine ähnliche Rolle gespielt, wie die Esche Yggdrasil in der nordischen Sage, an deren Stelle bekanntlich bei den Deutschen, soweit sich aus zahlreichen Anklängen und Nachklängen schliessen lässt, die Linde (der **maere** d. h. sagenberühmte Baum Walthers von der Vogelweide) getreten ist: auch die Griechen haben wahrscheinlich ihren Lebens- oder Weltbaum gehabt und diesen Mythus mit den übrigen indogermanischen Völkern getheilt [6]. Ich wage sogar das Beiwort, das die Pappel in unserer Stelle hat: *μακεδνή*, die langgestreckte, hochragende [7], auf diese ursprüngliche Bedeutung des aus der Unterwelt durch die Oberwelt in den Himmel ragenden Baumes der Welt und des Lebens zu beziehen; denn ich bin überzeugt, dass, je tiefer man in den wahren Sinn des Mythus eindringen wird, desto mehr die Ueberzeugung sich ergeben muss, dass Homer kein müssiges oder nur schmückendes Epitheton kennt. An die Stelle der Pappel ist übrigens in andern griechischen Sagen, wie ich vermuthe, die Palme (von Delos) [8] und der Oelbaum [9] getreten, was ich hier nur andeuten kann, da mich die Untersuchung dieses Gegenstandes, so wichtig und weitgreifend

---

6) Eustathius 1523, 54 ff.: *ἡ ἱστορία ἔχει καὶ ἐν Ἀθήναις αἴγειρον ἐπιμεληθεῖσαν. ὃ πάσχει παρὰ τοῖς φιλοκάλοις καὶ ἡ κυπάριττος. ἦν γοῦν, φασὶν, αἴγειρος Ἀθήνῃσιν ἐπάνω τοῦ θεάτρου ἀφ᾽ ἧς ἐθεώρουν οἱ μὴ ἔχοντες τόπον. ὅθεν καὶ ἡ ἀπ᾽ αἰγείρου θέα ἐλέγετο καὶ παρ᾽ αἴγειρον θέα ἡ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων.* Ich glaube, dass die Redensart *ἡ ἀπ᾽ αἰγείρου θέα* ursprünglich mit dem Theater nichts zu schaffen hatte.

7) Hierher gehört auch die *ἐλάτη οὐρανομήκης* Od. V, 237.

8) Vgl. Od. VI, 162—65. Hymn. Apoll. 18. 117. Theog. 6. Theophr. H. P. IV, 14. Cic. leg. I, 1, 2. Plin. XVI, 99. 44.

9) Auch die Platane kann noch dazu gerechnet werden, bei der die Griechen in Aulis opferten (Il. II, 307); den Oelbaum verzeichnet Pausanias VIII, 23, 4 neben der Palme und Platane unter den ewigen Bäumen Griechenlands.

auch seine Bedeutung zu sein scheint, an dieser Stelle doch von dem Hauptziele meiner gegenwärtigen Aufgabe zu weit abziehen würde.

Ich habe oben versprochen, auf das Gold und Silber zurückzukommen, aus denen die unsterblichen und nimmer alternden Hunde vom Hephaestos verfertigt sind, so wie auch die den Schmausenden leuchtenden Jünglinge golden sind. So lange man den wahren Sinn und Zusammenhang des Mythus nicht verstand, musste man darin „natürlich", wie Faesi sagt, nur Statuen sehen. Wir tragen kein Bedenken, sowohl die Hunde als auch die Jünglinge für wirklich belebt zu halten. Es wäre in der That auch eine allzu närrische Art der Bewachung, wenn man nur die Bilder von Hunden und nicht wirkliche Hunde an den Eingang stellen wollte. Aber das Gold und Silber? Ei, in dem Palaste des Alkinoos ist Alles von Gold und Silber: die Thüren, die Pfosten, der Thürkranz, der Ring an der Thür, die Fackelträger, die Hunde; und es sollte mich gar nicht wundern, wenn die Mägde statt der quittenfarbigen Frucht auf ihrer Mühle auch Gold mahlten: sie würden dann nur der nordischen Mühle gleichen, die dem Könige Frodhi Gold und Frieden mahlt [10].

Dieses Gold und Silber, welches wir hier so massenhaft, und nicht allein an leblosen Wesen wahrnehmen, ist nichts als ein Attribut der Unterwelt und erinnert den Kundigen noch einmal recht nachdrücklich daran, dass wir uns auf einer atlantischen, hesperidischen oder seligen Insel befinden. Auch in der Schilderung Pindars leuchten die Blumen auf den Inseln der Seligen von Gold: *ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει* [11]); erinnern wir uns ferner daran, dass die Aepfel in den Gärten der Hesperiden nicht minder als das Kolchische Vliess golden sind, und erwägen wir, dass in den Aepfeln [12]) sowohl wie

10) J. Grimm Mythol. 498. 827. 1227.

11) Pindar. Olymp. II, 72 = 130.

12) *μῆλα*; bekanntlich deutete man das bereits im Alterthum nicht bloss auf Aepfel, sondern auch auf Schafheerden, worin die Iden-

in dem goldenen Vliesse der in der Unterwelt während des Winters geborgene Pflanzen- und Fruchtsegen symbolisiert ist, dass also dieser unerschöpfliche Pflanzensegen der Erde als Reichthum, als Schatz von Gold und Silber aufgefasst wird, so werden wir uns über jene Attribute selbst bei den Hunden und Jünglingen nicht mehr verwundern; denn der Schritt von einer goldenen Blume, die nicht etwa künstlich gemacht ist, sondern wirklich und natürlich blüht und von den goldenen Aepfeln, die wirklich und natürlich auf den Bäumen wachsen, zu dem goldenen Fell des Widders, der doch sein volles Leben in der Sage hat, und von da zu den goldenen Hunden und goldenen Jünglingen, ist in der That nicht sehr gross. Zugleich aber sehen wir aus allen diesen Vorstellungen, und das mögen sich die Freunde des deutschen Alterthums gesagt sein lassen, dass „die Vorstellung, die durch unser ganzes Alterthum geht und als deren schönste Blüte die Nibelungensage aufgegangen ist: dass das Gold ein Erzeugniss und Eigenthum der finstern Unterweltgottheit ist" [13]), keinesweges ein Privateigenthum des deutschen Volkes ist, sondern dass wir auch diese Vorstellung, die allerdings tief sittliche Ideen in ihrem Schoosse birgt, mit den Griechen und, wir werden nicht fehlgreifen wenn wir hinzusetzen: mit den Indogermanen überhaupt theilen. Dieselbe Idee liegt übrigens schon in dem zweiten Namen des *Ἅιδης*: *Πλούτων*. Der finstere Herr der Unterwelt ist zugleich der Bewahrer des Segens, des Reichthums der Erde.

---

tität dieser Sage mit der vom goldenen Vliesse greiflich genug gegeben ist. Uebrigens fällt dadurch zugleich ein überraschendes Licht auf die *πίονα μῆλα* des Polyphem und auf den *κριός*, unter dessen Vliesse geborgen Odysseus aus der Höhle des Kyklopen entrinnt. Wir haben oben den Schatz vermisst, dessen Erwerbung sich an die Erlegung des Riesen anschliessen sollte; er fehlt nicht, es ist kein Zweifel: er ist in den *μῆλα τανύποδα, πίονα δημῷ*, die Odysseus mit den Gefährten dem Polyphem raubt, noch vollständig erhalten.

13) Weinhold in Haupts Zeitschr. f. d. A. VII, 30.

Gehen wir weiter zu den Gärten des Alkinoos. Ausserhalb des Hofes in der Nähe des Thores liegt ein Garten von der Grösse eines Geviertmorgens (*τετράγυος*), den rings ein Gehege (*ἕρκος*) umgibt. Darin wachsen hohe grünende Bäume: Birnbäume, Granatbäume, Apfelbäume mit herrlichen Früchten (*ἀγλαόκαρποι*), süsse Feigenbäume und grünende Olivenbäume. Niemals verdirbt ihnen die Frucht und geht weder im Winter noch im Sommer aus, das Jahr durch, sondern der ewig wehende Westwind treibt die einen hervor und die andern bringt er zur Reife: Birne altert auf Birne, Apfel auf Apfel, und wiederum Beere auf Beere und Feige auf Feige. Ferner ist dort ein fruchtreicher Weingarten gepflanzt, von dem ein Theil Dörrland ist auf ebenem Boden (auf dem man die Trauben an den Stöcken dörren lässt) und von der Sonne gebrannt wird, Andere aber freilich ärnten sie ab und noch Andere keltern sie schon; auf der andern Seite sind theils ganz grüne Trauben da, die eben erst die Blüthe abstossen, theils solche, die sich zu färben anfangen. Dort sind ferner geordnete Beete am Ende des Gartens, reich an mancherlei Gewächsen, das ganze Jahr hindurch prangend; dazu sind zwei Quellen dort, deren eine durch den ganzen Garten rinnt, während die andere unter der Schwelle des Hofes hindurchströmt zu dem hohen Palaste, aus der die Städter ihr Wasser zu schöpfen pflegen.

Auch in dieser Schilderung erinnert uns das *ἕρκος*, das den ganzen Garten umgibt, und die Erwähnung der Quellen wieder an die schon früher besprochenen Unterweltsschilderungen; in den übrigen Zügen würde die hesperidisch-atlantische Natur gar nicht zu verkennen sein, auch wenn der ewig wehende Westwind nicht ausdrücklich erwähnt wäre, der uns an die Beschreibung des Elysischen Feldes im vierten Buche erinnert, auch wenn die Apfelbäume nicht den bedeutsamen, an die goldenen Aepfel der Hesperiden erinnernden Zusatz *ἀγλαόκαρποι* hätten [14]).

---

14) In den Tischgesprächen des Plutarch wird V, 8 unter anderm auch die Frage aufgeworfen, warum Homer den Apfel *ἀγλαόκαρπος* nenne.

Es ist die Darstellung des reichen Segens der Erde, der in der Unterwelt während des Winters nicht allein aufgespeichert ruht, sondern auch fortwächst; und so ist es ganz begreiflich, dass die einzelnen Momente des Grünens, Wachsens, Blühens und Reifens, die in der Oberwelt nach einander eintreten, hier in dem Garten der Unterwelt, in der idealen Darstellung des der Vergänglichkeit enthobenen Pflanzenlebens, gleichzeitig neben einander erscheinen; so dass in demselben Moment neben dem ersten noch ganz grünen Traubenansatz nicht allein die sich färbende, sondern auch die reife und die am Stocke schon abtrocknende, dörrende Traube geschaut wird. Einen Schritt weiter thut die Phantasie, indem sie den gesammten Pflanzensegen in die Vorstellung der goldenen Aepfel concentriert, einen noch weiteren, indem sie — wahrscheinlich durch die Doppeldeutigkeit der μῆλα, die ja Aepfel und Schafe bezeichnen, veranlasst — den Segen unter dem Bilde goldener Schafe oder eines goldenen Widderfelles auffasste, woraus zuletzt das blosse Gold, die abstracten κτήματα, der πλοῦτος, der Schatz oder der Hort schlechthin wurde. Es darf nicht befremden, dass alle diese einzelnen Wandlungen, die der Mythus nach einander erlebt hat, schliesslich in der Schilderung als für sich bestehende, selbständige Momente neben einander auftreten: es ist auch hier, um das Homerische Bild anzuwenden, Blatt, Knospe, Blüthe und Frucht des Mythus gleichzeitig neben einander zu schauen, wie in den Gärten des Alkinoos. Ein solches Nebeneinander zeigt sich auch in anderer Beziehung in diesen unterweltlichen Schilderungen. Die Unterwelt als Reich des Todes dachte man sich das eine Mal finster, dunkel und sonnenlos, das andre Mal stellte man sich dieses von aller Erdenqual befreite, selige Leben nach dem Tode doch wieder als hell und von ewigem Sonnenglanze beschienen vor: und so dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch diese beiden Vorstellungen neben einander erscheinen und vielfältig in einander fliessen, so dass z. B. in den Gärten des Alkinoos das Jahr hindurch der prächtigste Sonnenschein ist, während wir doch in andern Schilderungen der Unterwelt, wie z. B. auf der Aeaei-

schen Insel entschiedene Andeutungen des Dunkels, der Sonnenlosigkeit gefunden haben.

Dass nun Alles „was im Garten des Alkinoos geschieht, kaum mehr ist, als mehrere Schriftsteller ohne alle dichterische Vergrösserung von Campanien und andern Gegenden Italiens berichten" [15]), kann keinen Einwurf gegen unsere Ansicht begründen; denn es versteht sich ja ganz von selbst, dass auch dieser wie jeder idealen Schilderung irgend ein Analogon der realen Welt entsprechen muss, da der Mensch ja immer, mag er den Himmel oder die Hölle schildern wollen, die Farben seiner Schilderung aus seiner Menschenwelt hernehmen muss.

Aus der Schilderung des Lebens und der Sitten der Phaeaken will ich nur einige Züge und zwar diejenigen herausgreifen, die man, so lange man den wahren Sinn des Mythus nicht kannte, mit Recht für besonders seltsam halten musste. Dahin gehört zuerst die Aeusserung des Alkinoos:

οὐ γὰρ πυγμάχοι εἰμὲν ἀμύμονες οὐδὲ παλαισταί,
ἀλλὰ ποσὶ κραιπνῶς θέομεν καὶ νηυσὶν ἄριστοι,
αἰεὶ δ' ἧμιν δαίς τε φίλη κίθαρίς τε χοροί τε
εἵματά τ' ἐξημοιβὰ λοετρά τε θερμὰ καὶ εὐναί [16]).

„In den beiden letzten, sehr merkwürdigen Worten, sagt Nitzsch [17]), haben wir den locus classicus, auf den die Meinung von den Phaeaken als den Sybariten der mythischen Zeit sich vorzüglich gründet, und doch werden wir nicht umhin können, gerade den zweiten (v. 248), der am meisten dazu Anlass gegeben hat, sogar für eine Interpolation der Interpolation zu erklären, durch welche nach zahlreichen Anzeichen diese ganze Partie hierher gekommen ist."

Es ist an eine Interpolation nicht zu denken; die „gangbare Vorstellung" von den *Φαίηκες ἁβροδίαιτοι* entfernt sich durchaus nicht, wie Nitzsch glaubt, von dem Sinne des Dichters, und wenn auch „bei uns Epigramme von modernen Phaeaken sprechen, bei denen alle Tage Sonntag sei

---

15) Nitzsch a. a. O. II, 151.
16) Od. VIII, 246—249.
17) a. a. O. II, 200.

und sich stets der Braten am Spiesse drehe", so sind die Epigrammatiker im Recht, und der Grammatiker, der sie des Irrthums zeiht, ist, mit Verlaub zu sagen, im Unrecht. Im Ernst! wer das Phaeakenleben mit dem Schlaraffenleben unserer Märchen vergleicht, der trifft den Sinn des Mythus viel richtiger, als wer sich bemüht, aus den Phaeaken ein historisches Volk zu machen, „das die Gunst freundlicher Götter in dem seltenen Segen seiner Fluren, in dem Gelingen seiner betriebsamen Thätigkeit, in dem Genusse aller Künste, welche das Leben verschönen, empfand, und das alle diese Güter durch seine einsame Lage vor den Anfällen raubsüchtiger Menschen gesichert sahe" [18]). Denn auch das Märchen vom Schlaraffenlande ist nichts als eine mit keckem Volkshumor hingeworfene Schilderung des Lebens der Seligen, wozu die Vorstellung von dem ewigen Schmausen und Zechen der gefallenen Helden in Walhalla den ersten Anstoss gegeben hat. Die Phaeaken sind ja eben die *μάκαρες*, die ausgekämpft und ausgerungen haben, wie sollten sie also noch *πυγμάχοι* und *παλαισταί* sein wollen? [19]) Ihnen gebühren nur noch die leichten und heiteren Spiele der Lust und des Friedens: Lauf und Tanz und Kithar und Gesang, und die volle Behaglichkeit des Lebens, wozu auch das reichliche Schmausen und Trinken gehört [20]), dient nur dazu, diese der Phantasie der ältesten Völker so angemessene Vorstellung noch weiter auszumalen.

Zweitens gehört hierher die Art und Weise, wie sich Athene als Phaeakische Jungfrau über die Phaeaken dem Odysseus gegenüber ausspricht:

> ἀλλ' ἴθι σιγῇ τοῖον, ἐγὼ δ' ὁδὸν ἡγεμονεύσω·
> μηδέ τιν' ἀνθρώπων προτιόσσεο μηδ' ἐρέεινε.
> οὐ γὰρ ξείνους οἵδε μαλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται,
> οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ' ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ.

---

18) Nitzsch II, 203.

19) Auch Nausikaa sagt VI, 270: οὐ γὰρ Φαιήκεσσι μέλει βιὸς οὐδὲ φαρέτρη.

20) Der König Alkinoos sitzt nach der Schilderung seiner Tochter auf dem Throne und „zecht wie ein Gott": Od. VI, 309 τῷ ὅ γε οἰνοποτάζει ἐφήμενος ἀθάνατος ὥς.

νηυσὶ θοῇσιν τοί γε πεποιθότες ὠκείῃσιν
λαῖτμα μέγ' ἐκπερόωσιν, ἐπεὶ σφισι δῶκ' ἐνοσίχθων.
τῶν νέες ὠκεῖαι ὡς εἰ πτερὸν ἠὲ νόημα [21]).

„Bei der vorliegenden Stelle", sagt Nitzsch [22]), „fragte man mit Recht, wie die Ungastlichkeit, das abstossende, unfreundliche Wesen gegen Fremde, welches hier dem Phaeakenvolke von der Athene nachgesagt wird, theils zu der Aufnahme stimme, die Odysseus wirklich findet, theils zu den ausdrücklichen Aeusserungen nicht bloss der Nausikaa (VI, 207), sondern auch des Alkinoos (186 ff. VIII, 28 ff. 546 f.) und der gleich den ersten Abend bei demselben versammelten Geronten (159 ff.). Einiger Grund nun zu der Besorgniss vor keck unfreundlicher Begegnung lag wohl in dem auch von der Nausikaa ihrem Volke beigelegten Charakter (VI, 274). Auch könnte man sagen, anders sei das Volk und anders die Fürsten gesinnt, namentlich durch die Vermittelung der Göttin. Dann könnte eben nur Athene's Klugheit es rathsam finden, den Odysseus von jeder Ansprache eines Andern im Volke abzuhalten, damit er desto gewisser in die beste Herberge komme. Alles dieses hat mir nicht ganz befriedigend geschienen; eben so wenig als Vossens Meinung, der die Ungastlichkeit als historisch annimmt, und als eine Furcht vor der Entdeckung ihres absichtlich versteckten Wohnsitzes auslegt. Ich glaube, man muss hier Alles mehr als die eigenen Gedanken des Odysseus fassen. Er hat von Nausikaa gehört, dass dieses Volk fern von Menschenverkehr ohne Nachbarn lebe, dass es ein seefahrendes sei, dass es einen kecken Sinn habe: Alles diess muss ihn scheu machen". In ähnlicher Weise sagt Faesi, dass diese Worte den Odysseus nur zur möglichsten Vorsicht veranlassen. Aber auch diese Erklärung, wie scharfsinnig sie immer sein möge, bleibt unbefriedigend; und völlig klar lässt sich die Stelle nur begreifen, wenn man in dem Phaeakenreiche das Todtenreich und das Reich der Seligen sieht. Die Seligen wollen eben keinen unberufenen Fremdling und sind spröde gegen jeden neu Ankommenden,

21) Od. VII, 30—36.
22) a. a. O. II, 137.

von dem sie noch nicht wissen, ob er zu ihnen gehört. Dass aber Odysseus dennoch so freundlich aufgenommen wird, hat seinen guten Grund in seiner göttlichen Natur, auf die wir noch zurückkommen werden. Auch die Aufforderung, er solle stillschweigend gehen, Keinen ansehen, Keinen befragen, scheint mir ein wesentlicher Zug der echten Sage zu sein und gleichfalls auf die Unterwelt und das Todtenreich zu gehen. Er kommt auch in deutschen Sagen und Märchen oft genug vor, nur dass in ihnen statt des Ansehens gewöhnlich das Umsehen verboten wird.

Hierher gehört endlich auch der aus unserer Auffassung sich von selbst erklärende Umstand, dass die Phaeaken sich rühmen dürfen, „die Götter erschienen oft ohne alle Verhüllung bei ihren Opferfesten und sässen mit ihnen beim Mahle"[23]).

Ich habe bisher die Geschicklichkeit der Phaeaken im Schiffswesen nur vorübergehend erwähnt. Im Grunde ist auch nicht sehr viel davon zu sagen trotz des Hafens, trotz der Schiffe, trotz der *ἱστοί*[24]), die oft genug erwähnt werden, und trotz der vielen Epitheta, die sich auf die Seekunde der Phaeaken beziehen. Hätten in dem ursprünglichen Mythus die Phaeaken wirklich oder vorzugsweise als seefahrende Nation dargestellt werden sollen, so hätte der Dichter unmöglich ihre Zurückgezogenheit, Verborgenheit und Sprödigkeit gegen Fremde so geflissentlich hervorheben können: er hätte im Gegentheil ihre Hafenstadt recht eigentlich als Tummelplatz der Fremden, als Kreuzweg der Nationen schildern müssen. Es ist kein Zweifel, alle die Ausdrücke, die sich auf die seemännische Art und Kunst der Phaeaken beziehen,

---

23) Nitzsch zu Od. VII, 201—206.

24) Beiläufig erinnere ich daran, dass auch dieses Wort in eine Reihe mit dem doppeldeutigen sanskritischen go (Kuh und Wolke), mit *αἴξ* (Ziege und Sturm) und *μῆλα* (Aepfel und Schafe) gestellt werden kann. Es bezeichnet bekanntlich ebensowohl den Mastbaum, als den Webebaum, so dass die doppelte Thätigkeit des Seefahrens und des Webens, in die sich die Männer und Frauen der Phaeaken theilen, in diesem Worte gewissermassen zur Einheit zusammengefasst erscheint.

sind aus der Poseidonischen Abstammung einerseits und andererseits aus dem Mythus von dem einen Geister- oder Todtenschiffe entstanden. Denn dass die ursprüngliche Sage nur ein Phaeakenschiff kannte, dafür scheint mir auch der Umstand zu sprechen, dass wir genau genommen auch nur das eine Schiff kennen lernen, welches den Odysseus heimführt [25]).

Daraus folgt von selbst, dass die meisten Namen der Phaeaken, die von der Schifffahrt hergenommen sind, für den Sinn des ursprünglichen Mythus ohne Werth und Bedeutung sind. Desto bedeutsamer sind die übrigen Namen: Ἀλκίνοος haben wir schon als Beinamen des Φαίαξ = Ϝαιακός erklärt, der Name des Vaters der Phaeakenkönigin enthält eine treffliche Bezeichnung des Todtenfürsten; Ῥηξήνωρ, der Mannbrecher, der die Männer d. h. das Leben der Männer zerbricht und ganz dasselbe bezeichnet Λαοδάμας, der Leutebändiger, wie auch der Name des Δύμας, dessen Tochter die gleichaltrige Gespielin der Nausikaa ist, gleichfalls den Herrscher der Unterwelt bezeichnet und geradezu an die bekannten Wendungen χθόνα oder γαῖαν δῦναι, δόμον Ἄϊδος εἴσω δῦναι und εἰς Ἀΐδαο δύσασθαι, unter die Erde oder in Aïdes Wohnung eingehn d. h. sterben, erinnert. Alle diese Namen — und wir können hinzusetzen: alle diese Personen — sind nur verschiedene Ausstrahlungen einer und derselben Idee: der Todesgott erscheint uns in ihnen als der Gott des Schreckens und Grausens (Ϝαιακός), der einen starken, unerschütterlichen Sinn hat (Ἀλκίνοος), der die Leute mit seiner furchtbaren Macht überwältigt (Λαοδάμας), der Männer Leben bricht (Ῥηξήνωρ) und die Todten unter die Erde zieht (Δύμας) [26]).

25) Ob die schwarze Farbe dieses und ähnlicher Schiffe von Bedeutung ist, bleibe dahingestellt.

26) Hierzu stimmt auch, dass Εὐρύαλος, der beste aller Phaeaken nach dem Laodamas, βροτολοιγῷ ἶσος Ἄρηϊ heisst, ein Zusatz, der wegen der sonstigen friedliebenden Natur der Phaeaken ganz unerklärlich wäre, wenn wir nicht auch in ihm eine Bezeichnung des Herrn der Unterwelt, der die Menschen hinrafft, finden könnten.

Auch der Name *Ἀρήτη* lässt sich leicht als Beiwort der in der Unterwelt weilenden Erdgöttin erklären. Denn dass wir auch sie sowohl als Nausikaa für ähnliche Wesen wie Kirke und Kalypso erklären, kann Keinen, der mit Aufmerksamkeit dem Gange unserer Untersuchung gefolgt ist, befremden. Der Name *Ἀρήτη* ist von *ἀράομαι* abzuleiten, welches Wort bekanntlich den Begriff des Betens und Wünschens nach der guten wie nach der bösen Seite hin ausdrückt und sowohl segnen als fluchen bedeutet. Der Name bezeichnet somit die Göttin nicht allein als die Segensreiche, sondern auch als die Ertheilerin des Fluches, worin dieselbe Doppelseitigkeit der zugleich milden und furchtbaren chthonischen Gottheit liegt, wie in der Demeter-Erinys.

Hieraus erklärt sich das grosse Gewicht, was sowohl Nausikaa als auch Athene darauf legen, dass Odysseus sich zuerst an Arete wenden soll. Nausikaa sagt:

> *ὦκα μάλα μεγάροιο διελθέμεν, ὄφρ᾽ ἂν ἵκηαι*
> *μητέρ᾽ ἐμήν. ἡ δ᾽ ἧσται ἐπ᾽ ἐσχάρῃ ἐν πυρὸς αὐγῇ,*
> *ἠλάκατα στρωφῶσ᾽ ἁλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι,*
> *κίονι κεκλιμένη· δμωαὶ δέ οἱ εἵατ᾽ ὄπισθεν* [27]).

Also auch bei ihr wie bei Kirke und Kalypso das Heerdfeuer und das Spinnen. Athene sagt:

> *Ἀρήτην· τὴν δ᾽ Ἀλκίνοος ποιήσατ᾽ ἄκοιτιν.*
> *καί μιν ἔτισ᾽ ὡς οὔ τις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη,*
> *ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ᾽ ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν*
> *ὣς κείνη περὶ κῆρι τετίμηταί τε καὶ ἔστιν*
> *ἔκ τε φίλων παίδων ἔκ τ᾽ αὐτοῦ Ἀλκινόοιο*
> *καὶ λαῶν, οἵ μίν ῥα θεὸν ὣς εἰσορόωντες*
> *δειδέχαται μύθοισιν, ὅτε στείχῃσ᾽ ἀνὰ ἄστυ.*
> *οὐ μὲν γάρ τι νόου γε καὶ αὐτὴ δεύεται ἐσθλοῦ·*
> *οἷσίν τ᾽ εὖ φρονέῃσι, καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει.*
> *εἴ κέν τοι κείνη γε φίλα φρονέῃσ᾽ ἐνὶ θυμῷ,*
> *ἐλπωρή τοι ἔπειτα φίλους τ᾽ ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι*
> *οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν* [28]).

Ihre Bedeutsamkeit ist in diesen beiden Stellen genugsam hervorgehoben; wenn sich nun doch „in der folgenden Erzählung ein besonderes Ansehen, welches Arete im Königs-

---

27) Od. VI, 304—307.
28) Od. VII, 66—77.

hause ausübe, nicht offen kund thut" [29]), oder weun sie doch freundlicher und milder erscheint, als man nach diesen Andeutungen erwarten möchte, so erklärt sich das gleichfalls aus der Doppelseitigkeit ihres Wesens.

Aber wenn wir Arete in eine Reihe mit Kirke und Kalypso stellen sollen, fehlt dann nicht ein Zug, den wir bei diesen Göttinnen als wesentlich kennen gelernt haben? Müsste sie nicht gleich der Aeaeischen und gleich der Ogygischen Göttin beim Spinnen singen? Sie selbst freilich singt nicht, aber der Gesang fehlt ihr deshalb doch nicht: sie hat ja den Sänger Demodokos bei sich, und so tritt in ihrem Mythus die Aehnlichkeit mit der nordischen Sage, worin Bragi, der Gott des Gesanges, bei Idhunn als Hüter [30]) in der Unterwelt zurückbleibt, noch deutlicher hervor, als in dem Singen der eben genannten Göttinnen. Wenn wir diese Bedeutung des Sängers Demodokos, dass er den bei der unter die Erde gesunkenen Sommerschöne weilenden Sommergesang symbolisiert, festhalten, so werden wir auch seine vielbesprochene Blindheit auf eine sehr einfache und ungezwungene Weise deuten können. Homer sagt von dem *ἐρίηρος ἀοιδός*:

τὸν πέρι μοῦσ' ἐφίλησε, δίδου δ' ἀγαθόν τε κακόν τε·
ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἡδεῖαν ἀοιδήν [31]).

Des Augenlichtes zwar beraubte ihn die Muse, aber sie gab ihm lieblichen Gesang, das heisst: sie beraubte ihn zwar des Anblicks der Oberwelt, aber liess ihn in der Unterwelt fortsingen; die Blindheit des Sängers bezeichnet also nichts weiter, als dass der süsse Sommersang gleich den Pflanzen und Blumen während des Winters unter der Erde weilt [32]).

---

29) Nitzsch II, p. 140.

30) Auch Agamemnon lässt beim Scheiden einen Sänger als Hüter der Klytaemnestra zurück: Od. III, 267.

31) Od. VIII, 63 f.

32) Etwas Aehnliches bezeichnet die Sage von Teiresias, dem blinden Seher der Unterwelt. Uebrigens ist es wohl kaum nöthig zu sagen, dass der Inhalt des von Demodokos bei den Phaeaken gesungenen Episodiums von Ares und Aphrodite dem Sinne und Geiste des Mythus, wie wir ihn entwickelt haben und noch ferner ent-

IX.

Den Namen Nausikaa wage ich noch nicht zu deuten. Der zweite Theil desselben *Κάα* enthält höchst wahrscheinlich den ursprünglichen Namen, der dann auf gut Phaeakisch auch zur Schifffahrt in Beziehung gesetzt ist, und er bezeichnet vielleicht die schaffende Erde, was ich jedoch nur vermuthen, aber mit den mir zu Gebote stehenden Mitteln noch nicht beweisen kann [1]).

Auch aus dem überaus reizend erzählten Mythus der Nausikaa hebe ich nur einige Züge hervor, da wir über den allgemeinen Sinn desselben nach den gewonnenen Resultaten der Untersuchung nicht mehr in Zweifel sein können.

---

wickeln werden, so völlig widerspricht, dass an der sehr späten Abfassung desselben nicht zu zweifeln ist. Es ist keine Hyperbel, sondern mein baarer Ernst, wenn ich behaupte, dass zwischen der Zeit „dieser unschuldigen Götterkomödie", die Welcker in jenem Episodium bewundert, und der Zeit der ursprünglichen Odysseussage mehr als ein halbes Jahrtausend liegt. Damit ist natürlich eine Anerkennung der eigenthümlichen Reize jenes Episodiums, denen auch ein Goethe seine Huldigung dargebracht hat, nicht ausgeschlossen, selbst dann nicht ausgeschlossen, wenn man die Ansicht ausspricht, dass darin die ursprüngliche Naivität der Göttersage nahezu in Frivolität umgeschlagen ist, die nur deshalb nicht widerlich wirkt, weil sie noch immer von einem Hauche echtgriechischen Geistes durchweht ist.

1) Man kann an *Κά̥Ϝα*, lat. cava, denken und *κάπη*, *κάπτω*, *καπύω*, *κάφος* vergleichen, woraus sich der Begriff der bergenden aber auch der hauchenden, schaffenden ergeben würde; an *χάος*, was auf die Unterweltsgöttin gehen würde; auch an *χαϊός* (Nebenform *χαιός* und *χαός*) echt, edel, gut; und endlich an das lateinische Caia und die bekannte Formel Ubi tu Caius, ego Caia. Dann wäre sie die Schiffsfrau, die Herrin des Geisterschiffes. „Die Frau des älteren Tarquinius, Gaia Cäcilia, war eine gute Weberin, aber auch eine Zauberin, s. Niebuhr Röm. Gesch. I. p. 242 und den daselbst angeführten Festus s. v. praedia". Creuzer Symb. II, 119.

Zunächst weise ich darauf hin, wie sofort das erste Zusammentreffen des Odysseus mit Nausikaa, wie duftig und zart es auch so schon erscheint, an Poesie und Sinnigkeit doch noch mehr gewinnt, wenn wir uns erinnern, dass es der Frühlingsgott ist, welcher der jungfräulichen Erdgöttin auf der Phaeakeninsel begegnet. Im Sturm ist er über das Meer geschwommen, der leuchtende Gott, und matt und nackt und vom Meerschlamm entstellt geht er in den Wald und kommt an eine Stelle, wo aus einer Wurzel ein wilder und ein tragender Oelbaum emporschiessen [2]), und den Ort so dicht beschatten, dass weder der Wind, noch Regen, noch Sonnenschein hindurchdringen kann [3]).

---

2) Od. V, 476 f. *δοιοὺς δ᾽ ἄρ᾽ ὑπήλυθε θάμνους*
ἐξ ὁμόθεν πεφυῶτας, ὁ μὲν φυλίης, ὁ δ᾽ ἐλαίης.
„Zugleich aufgewachsen", wie man gewöhnlich erklärt, wäre sehr matt. Ich sehe in der *φυλίη* und *ἐλαία* Symbole der unfruchtbaren wie der fruchtbaren Jahreszeit: der Baum des Winters und der Baum des Sommers sind beide aus einer Wurzel entsprossen, sind nur zwei verschiedene Manifestationen der einen Natur. Uebrigens erinnern wir uns, dass der Oelbaum zu den ewigen Bäumen gehört, d. h. den Welt- und Lebensbaum bedeuten kann.

3) Od. V, 478 ff. *τοὺς μὲν ἄρ᾽ οὔτ᾽ ἀνέμων διάη μένος ὑγρὸν ἀέντων*
οὔτε ποτ᾽ ἠέλιος φαέθων ἀκτῖσιν ἔβαλλεν
οὔτ᾽ ὄμβρος περάασκε διαμπερές· ὣς ἄρα πυκνοὶ
ἀλλήλοισιν ἔφυν ἐπαμοιβαδίς.
„Die ganze Stelle", sagt Nitzsch II, 70, „wurde benutzt zur Interpolation XIX, 440". Ich kann mich nicht dazu verstehen, die Stelle des neunzehnten Buches für interpoliert zu halten. Die wörtliche Wiederholung hat ihren guten Sinn und soll uns darauf aufmerksam machen, dass die Schlucht des Parnesos, in welcher der Eber liegt, ein Aehnliches bedeutet, wie hier der Ort unter dem wilden und tragenden Oelbaum. Bekanntlich wird die ganze Erzählung von der Eberjagd des Odysseus mitgetheilt, um die Narbe des Helden zu erklären, die für ihn eben so charakteristisch ist, als für Achilles die Ferse und für Siegfried die Achsel. Ueber die Bedeutung aber der Eberjagd können wir nicht in Zweifel sein, da der Eber in so vielen griechischen Sagen als Symbol der schädlichen, zerstörenden Seite der Natur, als Widersacher, ja Tödter freundlicher und milder Naturgottheiten erscheint, und somit den Winter selbst repräsentiert. Der junge Odysseus geht zu seinem Grossvater Autolykos,

Hier lagert sich Odysseus, und wie wenn Jemand den Brand in der Asche verscharrt am äussersten Ende des Ackers, wo keine Nachbarn mehr wohnen, um des Feuers Samen zu bewahren [4]), so hüllt sich Odysseus dicht in das winterliche Laub ein, das von den Bäumen gefallen ist und in reichlicher Menge daliegt, — und schlummert ein.

Wie einfach, wie schön und sinnig ist das Bild, das uns der Dichter hier gibt! Unter dem Baume des Lebens hüllt sich der leuchtende Frühlingsgott in welkes Laub und schlummert den tiefen Winterschlaf. Sein schönes Licht ist von der Erde verschwunden, aber erloschen ist es darum nicht, des Feuers Same, der Funke des sprossenden Lebens glimmt unter der winterlichen Laubdecke fort; sorget nicht, eine freundliche Gottheit wird den schlummernden Funken zur Flamme anfachen, wird den schlafenden Frühling zu neuem Leben erwecken.

Während dieser Zeit erscheint Athene in Gestalt der Tochter des Dymas der schönen Nausikaa [5]) im Traume.

---

geht mit dessen Söhnen auf den Parnesos, erlegt in der Schlucht den gewaltigen Eber, der ihn scharf, aber nicht lebensgefährlich verwundet, und kehrt mit reichem Schatze in seine Heimath zurück. Zwar deutet die Homerische Erzählung an, dass er den Schatz von Autolykos empfangen habe, aber es ist nicht zu zweifeln, dass er den Hort dem Eber abgejagt habe, dem Unhold, der dem Frühling den Segen der Erde während des Winters vorenthält. Die nordische Sage drückt diese Zusammengehörigkeit des Ebers und des Schatzes einfach dadurch aus, dass sie den vom Frühlingsgott besiegten Eber den goldborstigen Eber Freyrs nennt. Der Ebertödter Odysseus ist also wiederum dem Drachentödter Siegfried gleich zu stellen.

4) Od. V, 488: *ὡς δ' ὅτε τις δαλὸν σποδιῇ ἐνέκρυψε μελαίνῃ*
ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιῆς, ᾧ μὴ πάρα γείτονες ἄλλοι,
σπέρμα πυρὸς σώζων, ἵνα μή ποθεν ἄλλοθεν αὔῃ,
ὣς Ὀδυσσεὺς φύλλοισι καλύψατο.

Eustath. 1547, 41 ff.: *ἔστιν ἀστεία ἡ παραβολή. τὸν γὰρ ἤδη λειποψυχοῦντα καὶ βραχὺ ἔχοντα τὸ ζωτικὸν καὶ οἷον σβεννύμενον, ζωπύρῳ εἰκάζει καὶ σπινθῆρι τῷ κατὰ σποδίαν, ἐξ οὗ οἷα καὶ σπέρματος πολὺ καρπούμεθα πῦρ.*

5) Sie wird *ἀθανάτῃσι φυὴν καὶ εἶδος ὁμοίη* genannt (VI, 16), und bewohnt einen *θάλαμος πολυδαίδαλος*, an dessen leuchtenden Thüren,

Nausikaa! sagt sie, wie leichtsinnig und fahrlässig bist du doch! Deine Hochzeit ist vor der Thür, und noch sind die Kleider nicht gewaschen, in die du dich kleiden sollst, den Bräutigam zu empfangen. Da erhebt sich bei Tagesanbruch das holde Königskind und bittet das Väterchen um Wagen und Geschirr, angeblich um die Wäsche der Brüder zu besorgen, weil sie schämig die eigene Hochzeit nicht zu erwähnen wagt; aber das Väterchen weiss schon Alles und bewilligt lächelnd die Abfahrt, und so fährt sie dahin, die schöne Erdgöttin, von muntern Mädchen begleitet, um des Winters Gespinnst und Gewebe zu waschen, darin sie sich kleiden will, wenn der Bräutigam da ist, den ihre ahnende Seele erwartet.

Der muntere Zug ist zur Stelle. Die Maulthiere werden ausgeschirrt und auf die Weide geschickt, die Wäsche wird ausgepackt, in die Waschgruben geworfen, und die Arbeit beginnt. Als alle Stücke rein gewaschen sind, werden sie der Reihe nach zum Trocknen am Meeresstrand ausgebreitet, und als auch diese Arbeit gethan ist, baten sich die lieblichen Wäscherinnen, und gebadet und gesalbt setzen sie sich nieder, um das Mahl einzunehmen, das Frau Arete vorsorglich in den Wagenkorb gepackt hat. Als das Mahl beendet und die Wäsche noch immer nicht trocken ist, legen sie die Schleier ab und beginnen, die weissarmige Nausikaa voran, das Ballspiel. Gleichwie die pfeilfrohe [6])

---

wie bei ihr Alles ins Liebliche umgewandelt ist, statt der bekannten Hunde zwei Dienerinnen, *χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσαι* (VI, 18) den Eingang bewachen.

6) *ἰοχέαιρα.* Wir lernen hier ausser *μῆλα*, *αἴξ* und *ἱστός* noch ein viertes Wort mit doppelter Bedeutung kennen. *Ἰοχέαιρα* heisst die Pfeilfrohe, kann aber, wenngleich mit veränderter Quantität, auch die Veil- oder Veilchenfrohe heissen, und wenn wir uns die Bedeutung der Veilchen erinnern und zugleich erwägen, dass das Wesen der Artemis sich vielfach mit dem der Persephone berührt, so werden wir das Wort in dieser Bedeutung als eine zweckmässige Bezeichnung der Artemis als Erdgöttin anerkennen müssen, deren goldgehörnten Hirsch wir dann in eine Reihe von goldenen Aepfeln, dem goldnen Widder und dem goldborstigen Eber stellen können. Uebrigens fällt dadurch ein wohl zu beachtendes

Artemis vom Berg her wandelt auf den gewaltigen Höhen des Taygetos oder des Erymanthos, und sich an der Eber- oder Hirschjagd erfreut, und die Nymphen des Feldes, die Töchter des Sturmschild-tragenden Zeus, umgeben sie, und ihre Mutter Leto freut sich im Herzen, wenn sie sieht, wie trotz der Schönheit der Nymphen doch ihre Tochter vor Allen Haupt und Antlitz erhebt: so ragt auch die herrliche Nausikaa unter den Mädchen hervor.

Als das Spiel zu Ende geht, fällt es einem von den schalkischen Mädchen ein, den Ball nach der Fürstin zu werfen, aber sie wirft vorbei, der Ball fällt ins Wasser, die ganze Gesellschaft kreischt mädchenhaft auf — und Odysseus wacht auf: der Frühlingsgott ist durch den hellen Ruf der Erdgöttin und ihrer Begleiterinnen aus seinem Winterschlaf auferweckt.

Sonst, haben wir gesehen, pflegt der männliche Gott die schlummernde Göttin aus dem Winterschlafe zu wecken; hier haben wir die reizendste Umkehrung dieses Verhältnisses, die natürlich an der Sache selbst und an dem eigentlichen Sinne des Mythus nichts Wesentliches ändert.

Die zweifelnden Ausrufe des erwachten Odysseus:

ὤ μοι ἐγώ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἱκάνω;
ἦ ῥ' οἵ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξεινοι, καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής; 7)

erinnern in ihrer Form sofort an den Besuch im Kyklopenlande, denn auch dort geht er aus auf Kundschaft, um zu sehen, ob die Bewohner der Insel freche und wilde Verächter des Rechtes, oder ob sie gastlich und gottesfürchtig gesinnt sind. Ich glaube nicht, dass diess eine zufällige oder gar nur eine ungeschickte und nachlässige Wiederholung ist, sondern sehe auch darin noch eine Erinnerung an den ursprünglichen Zusammenhang des kyklopischen Abenteuers mit dem Besuch im Phaeakenlande, wie ich denn überhaupt immer mehr zu der Ueberzeugung gelange, dass

---

Licht auf den Namen *Ἰοκάστη* und dadurch auf die ganze Oedipussage.

7) Od. VI, 119 ff. coll. IX, 175 f.

die echten Wiederholungen beim Homer — wie wir das schon bei der Schilderung der Eberschlucht im Parnesos sahen — eben so wenig müssig oder bloss ausfüllend sind, als die Epitheta [8]).

Mit dem Vorsatz selbst zu prüfen und zu sehen, welcherlei Wesen ihn mit ihrem Ruf erweckt haben, erhebt er sich, gleichsam wie aus einem Grabe, aus seinem Laublager (θάμνων ὑπεδύσετο), bricht sich einen Zweig aus dem dichten Walde, seine Blösse zu decken, und wie ein trotziger Berglöwe, den Regen und Sturm zerzaust haben, funkelnden Auges in die Heerden des Waldes einbricht oder gar sich in die Gehöfte des Menschen wagt, weil die Noth ihn drängt, also wagt auch Odysseus trotz seiner Nacktheit unter die schönlockigen Jungfrauen zu treten. Kaum erblikken sie den vom Meerschlamm schrecklich entstellten wilden Mann, so zerstieben sie zitternd nach allen Seiten, nur Nausikaa wagt stehen zu bleiben, und so steht er ihr gegenüber, der Frühlingsgott der Erdgöttin, freilich noch entstellt und nicht in der angeborenen leuchtenden Schönheit, aber doch in der Hand den Waldzweig tragend, das verheissende Zeichen des sprossenden, grünenden Lebens. Ob sie es wohl ahnt, dass der Bräutigam, von dem der Traum ihr erzählt hat, vor ihr steht? Fast möchte man es glauben, und die zarte Rede, mit der Odysseus sich an die Liebliche wendet, gleicht einer Bräutigamsrede, wie eine Rosenknospe ihrer Zwillingsschwester. Auch er vergleicht die Königstochter, wie kurz zuvor der Dichter, der Artemis, nennt dann dreimal selig die Eltern, die eine solche Tochter, und dreimal selig die Brüder, die eine solche Schwester haben und um ihretwillen voll seliger Freuden leben können, wenn sie ein so holdes Gewächs im Reigen dahin schweben sehen; aber am seligsten preist er doch den, der ihr den Brautschatz bringen und sie in sein Haus heimführen darf. Darauf vergleicht er sie mit der jungen Palme von Delos, deren hinreissende Schönheit er auf seinen Rei-

8) Auch die bei uns eingebürgerte Ansicht über das Wesen der Homerischen Gleichnisse bedarf, wie ich glaube, einer sorgfältigen Revision.

sen habe bewundern können. Wir erinnern uns, dass die Palme von Delos zu den ewigen Bäumen der Griechen gehört: wie doppelt schön und bedeutsam wird also diese Vergleichung der Nausikaa mit dem ewig jungen Baume des schaffenden, sprossenden Lebens! Darauf spricht er kurz von seinem Schiffbruch, von seiner harten Noth und Bedürftigkeit, bittet sie um Barmherzigkeit und vor Allem um ein Stück Zeug zu seiner Bekleidung, und wünscht ihr zum Schluss den Segen des Himmels für jede Wohlthat, die sie ihm erweisen würde, zumal einen Gatten und ein Haus und gute Eintracht darinnen. „Denn nichts, sagt er, ist herrlicher und besser, als wenn Mann und Weib einträchtiglich bei einander wohnen."

Nausikaa antwortet züchtig und milde, sie verspricht seine Bitte zu erfüllen, nennt ihm den Namen ihres Volkes und ihres Vaters, und ruft die verschüchterten Mädchen zurück. Warum sie sich fürchteten? Ob sie glaubten, dass das einer von den feindlichen Männern sei? Einen wirklich lebenden Sterbenden sei es ja unmöglich, feindselig ins Phaeakenland zu dringen, denn die Phaeaken seien Götterfreunde und wohnten fern im wogenreichen Pontos am äussersten Ende der Welt, und kein Sterblicher verkehre mit ihnen [9]). Darauf gibt sie den Mägden Auftrag, den bedürf-

---

9) Od. VI, 199—210. Diess ist eine von den Stellen, aus denen ich schliesse, dass die göttliche Natur des Odysseus von den Phaeaken wohl erkannt wird, die ihn deshalb trotz ihrer bekannten Sprödigkeit gegen jeden fremden Eindringling auch so freundlich empfangen. In der Erklärung der vielbesprochenen Worte:

οὐκ ἔσθ' οὗτος ἀνὴρ διερὸς βροτός, οὐδὲ γένηται,
ὅς κεν Φαιήκων ἀνδρῶν ἐς γαῖαν ἵκηται
δηϊοτῆτα φέρων —

stimme ich Nitzsch (II, 115—119) in allen Vordersätzen vollständig bei, komme aber doch zu einem andern Resultat. Er entwickelt den Sinn: „Nun und nimmermehr soll sich der frisch und gesund regen, soll der unter den Lebenden sein, der in das Land der Phaeaken mit feindlicher Gewalt kommt, zu lieb ja sind sie den Unsterblichen." Ich lege, wie schon oben in der Stelle VI, 8, auf *ἀλφηστάων* so auch hier auf das Epitheton *διερός* den ganzen Nachdruck, und erkläre: ein Mensch, der noch im vollen

tigen Fremdling mit Speise und Trank zu pflegen und abseits im Flusse zu baden. Noch stehen die Verschüchterten unschlüssig da, aber alsbald, da eine der andern nach Mädchenart zuredet, führen sie den Odysseus an einen windstillen Ort, legen ihm Gewande zur Bekleidung hin, geben ihm schmeidiges Oel in goldener Flasche und fordern ihn auf sich zu baden. Da bittet er in edlem Schamgefühl die Jungfrauen sich zu entfernen, und sie thun also.

Αὐτὰρ ὁ ἐκ ποταμοῦ χρόα νίζετο δῖος Ὀδυσσεὺς
ἅλμην, ἥ οἱ νῶτα καὶ εὐρέας ἄμπεχεν ὤμους·
ἐκ κεφαλῆς δ᾽ ἔσμηχεν ἁλὸς χνόον ἀτρυγέτοιο.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα λοέσσατο καὶ λίπ᾽ ἄλειψεν,
ἀμφὶ δὲ εἵματα ἕσσαθ᾽ ἅ οἱ πόρε παρθένος ἀδμής,
τὸν μὲν Ἀθηναίη θῆκεν, Διὸς ἐκγεγαυῖα,
μείζονά τ᾽ εἰσιδέειν καὶ πάσσονα, κὰδ᾽ δὲ κάρητος
οὔλας ἧκε κόμας, ὑακινθίνῳ ἄνθει ὁμοίας.
ὡς δ᾽ ὅτε τις χρυσὸν περιχεύεται ἀργύρῳ ἀνὴρ
ἴδρις, ὃν Ἥφαιστος δέδαεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη
τέχνην παντοίην, χαρίεντα δὲ ἔργα τελείει,
ὣς ἄρα τῷ κατέχευε χάριν κεφαλῇ τε καὶ ὤμοις.
ἕζετ᾽ ἔπειτ᾽ ἀπάνευθε κιὼν ἐπὶ θῖνα θαλάσσης,
κάλλεϊ καὶ χάρισι στίλβων· θηεῖτο δὲ κούρη [10]).

Der Frühlingsgott badet sich, er wäscht sich den Schmutz des Winters ab, er salbt sich mit dem Oele, das die schöne Erdgöttin ihm gegeben, und kleidet sich in die Gewande, die er gleichfalls der „unbezwungenen Jungfrau" [11])

Lebenssafte steht (*διερός*, feucht, flüssig, vgl. Plut. Sympos. VIII, 10, 3: *ὑγρότητι καὶ θερμότητι τεθήλασι τὰ ζῶα, ἡ δὲ ψυχρότης καὶ ξηρότης ὀλέθριος*) d. h. dem Leben der Oberwelt noch wirklich angehört und noch nicht in das ätherische Leben der Seligen übergegangen ist, kann weder jetzt noch jemals mit feindlicher Gewalt in die Unterwelt kommen, die dann auch in den folgenden Worten der Nausikaa unverkennbar beschrieben wird. Rechnen wir hierzu noch die Hinweisung darauf, dass die Phaeaken den Odysseus wie einen Gott ehren werden (V, 36, *οἵ κέν μιν περὶ κῆρι θεὸν ὣς τιμήσουσι*) und die Versicherung des heimgekehrten Odysseus, dass sie ihn wirklich wie einen Gott geehrt haben, so gewinnt die geäusserte Vermuthung wenigstens sehr grosse Wahrscheinlickeit.

10) Od. VI, 224—237.

11) Ich erinnere an Brunhild und die bekannte Scene zwischen ihr und Gunther.

verdankt. Und so erscheint er ihr in seiner echten Göttergestalt, von Schönheit und Anmuth strahlend, und seine Locken wallen ihm vom Haupte gleich der Hyacinthe, der Blume des Frühlings [12]).

Ich habe nichts hinzuzufügen. Wer es nicht nachfühlen kann, dass der Naturmythus hier in reinster und klarster Schönheit offen zu Tage liege, an dem ist die ganze bisherige Untersuchung spurlos vorübergegangen; was mir überzeugender Beweis ist, kann ihm nur eitle Schwärmerei sein, und jeder Versuch, ihn seinem „sichern" Standpunkt, den ich ihm an wenigsten neide, zu entreissen, wäre Thorheit.

Wie Nausikaa die leuchtende Schönheit des göttlichen Helden erblickt, da strömt bewundernde Rede ihr von den Lippen. Hört, sagt sie zu den Dienerinnen, mit dem Willen der Unsterblichen selbst muss dieser Mann ins Land der göttergleichen Phaeaken gekommen sein, denn so unscheinbar er noch vor Kurzem aussah, so göttlich schön ist er jetzt anzusehen; o dass er doch, wie er da ist, mein Gemahl hiesse, indem er hier wohnte, und dass es ihm doch gefallen möchte hier zu bleiben! [13]) Aber gebt nun, ihr Mägde, dem Fremdling Speise und Trank.

Die Dienerinnen gehorchen, und während der erhabene Dulder mit Begier geniesst, was er so lange hat entbehren müssen, packt Nausikaa sorgfältig die getrocknete Wäsche in den Wagen.

---

12) Ich kann nicht begreifen, warum N i t z s c h und noch mehr F a e s i zu dieser Stelle den Vergleich nur auf die dunkle Farbe der Hyacinthe beziehen wollen, da der Anblick der Blume, sei es nun unsere Hyacinthe oder nach V o s s zu Virg. Eclog. III, 106 die blaue Schwertlilie, jeden überzeugen kann, dass das Tertium comparationis unzweifelhaft das Buschiglockige ist. Wenn ich übrigens in der Anmerkung zum dritten Abschnitt mich noch zweifelnd ausgedrückt habe, so muss ich es hier mit entschiedener Ueberzeugung aussprechen, dass der Dichter uns in dem Vergleich einen Fingerzeig auf die Natur des Frühlingsgottes gegeben habe.

13) Od. VI, 243 ff.: *νῦν δὲ θεοῖσιν ἔοικε, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,*
αἲ γὰρ ἐμοὶ τοιόςδε πόσις κεκλημένος εἴη
ἐνθάδε ναιετάων, καί οἱ ἅδοι αὐτόθι μίμνειν.

Als darauf die Maulthiere angeschirrt sind und die Königstochter den Wagen bestiegen hat, fordert sie den Odysseus auf, sich zu erheben, damit sie ihn in die Stadt zum Palaste des Vaters geleiten könne. Sie selbst werde voranfahren, er aber solle mit den Mägden nachfolgen. Darauf schildert sie die Stadt und die Lebensart der Phaeaken und fährt dann fort:

τῶν ἀλεείνω φῆμιν ἀδευκέα, μή τις ὀπίσσω
μωμεύῃ· μάλα δ' εἰσὶν ὑπερφίαλοι κατὰ δῆμον.
καί νύ τις ὧδ' εἴπῃσι κακώτερος ἀντιβολήσας·
„τίς δ' ὅδε Ναυσικάᾳ ἕπεται καλός τε μέγας τε
ξεῖνος; ποῦ δέ μιν εὗρε; πόσις νύ οἱ ἔσσεται αὐτῇ.
ἤ τινά που πλαγχθέντα κομίσσατο ἧς ἀπὸ νηὸς
ἀνδρῶν τηλεδαπῶν, ἐπεὶ οὔτινες ἐγγύθεν εἰσίν·
ἤ τις οἱ εὐξαμένῃ πολυάρητος θεὸς ἦλθεν
οὐρανόθεν καταβάς, ἕξει δέ μιν ἤματα πάντα.
βέλτερον, εἰ κ' αὐτή περ ἐποιχομένη πόσιν εὗρεν
ἄλλοθεν· ἦ γὰρ τούςδε γ' ἀτιμάζει κατὰ δῆμον
Φαίηκας, τοί μιν μνῶνται, πολέες τε καὶ ἐσθλοί."
ὣς ἐρέουσιν, ἐμοὶ δέ κ' ὀνείδεα ταῦτα γένοιτο.
καὶ δ' ἄλλῃ νεμεσῶ, ἥτις τοιαῦτά γε ῥέζοι,
ἥ τ' ἀέκητι φίλων πατρὸς καὶ μητρὸς ἐόντων
ἀνδράσι μίσγηται πρίν γ' ἀμφάδιον γάμον ἐλθεῖν[1]).

Diese und die kurz zuvor erwähnte Stelle, in der Nausikaa sich vor den Dienerinnen den Odysseus zum Gemahl wünscht, haben den Grammatikern und Auslegern viele Bedenken erregt, von Aristarch an, der sie ohne Weiteres als dem Charakter der Nausikaa unangemessen obelisiert hat, zum sichern Beweise, dass der Sinn des Mythus ihm schon völlig verschlossen war, bis herunter auf Faesi, der die wohlmeinende Anmerkung hat: „Man ärgere sich nicht an der kindlichen Unschuld, die das Herz auf der Zunge hat." Nitzsch, der sich in die Naivität der Nausikaa hinein zu finden sucht, indem er sich an die bekannte antik-herbe Aeusserung der Antigone und selbst an das Wort des Menelaus in Euripides' Andromache erinnert, dass dem Weibe Alles fehlt, wenn ihm der Mann fehlt, wodurch freilich meines Erachtens der ganze Schmelz der vorliegenden Homerischen Stelle abgewischt wird, will doch auch wenigstens

1) Od. VI, 273—288.

die beiden vom herabgeflehten Gotte sprechenden Verse entfernt wissen. Sie scheinen ihm nicht in die übrige Gedankenreihe zu passen, das Wort *πολυάρητος* finde sich ausserdem nur noch in der Episode von der Eberjagd des Odysseus (XIX, 403), die er für unecht halte, und „endlich soll der Gott doch wohl nicht mit ihr bei Alkinoos leben?" Das letzte Bedenken ist durch unsre ganze Untersuchung vollständig beseitigt: da Alkinoos selbst ein Gott ist und sein ganzes Volk gleichfalls ein göttliches, so würde der vom Himmel herabgestiegene Gott, wenn er sonst Lust hätte, ohne Anstoss auf der Insel der Seligen als Alkinoos' Schwiegersohn bei den Seligen leben können. Das zweite von *πολυάρητος* hergenommene Bedenken haben wir gleichfalls schon erledigt, indem wir den Verdacht einer Interpolation von jener Stelle des neunzehnten Buches zurückgewiesen haben: das Wunschkind [15]) dort ist ein so echter Zug der Sage, als der göttliche Wunschbräutigam hier. Dem Einwurf endlich, dass der herabgestiegene Gott in die übrige Gedankenreihe nicht passe, kann ich so wenig beistimmen, dass ich vielmehr in diesen beiden Versen den eigentlichen Kern und die innerste Seele der ganzen Rede finde — denn Nausikaa legt ja nur ihre eigenen Gedanken dem spottenden Phaeaken in den Mund — und wenn denn ja etwas gestrichen werden sollte, woran ich natürlich nicht denke, so könnte alles Uebrige wegfallen, nur nicht diese beiden Verse. Denn allerdings hat der ersehnte Gott ihre Wünsche erhört und ist zu ihr herniedergestiegen, der Frühlingsgott zur Erdgöttin, die in der Unterwelt weilt, und es ist nichts natürlicher, als dass sie ihn alle Tage zu behalten wünscht.

Aus Scheu nun vor solchen spottenden Nachreden der Phaeaken wünscht Nausikaa, dass der Fremdling nicht zugleich mit ihr in die Stadt komme, sondern im Pappelhaine der Athene [16]), der einen Mannsruf weit von der Stadt entfernt

15) Vgl. J. Grimm Gesch. d. deutschen Spr. I, p. 129.

16) Od. VI, 291 f.: *δήεις ἀγλαὸν ἄλσος Ἀθήνης ἄγχι κελεύθου αἰγείρων· ἐν δὲ κρήνη νάει, ἀμφὶ δὲ λειμών.*
Also auch hier wieder der Schwarzpappelhain und in Verbindung damit die Quelle, die ja auch an den meisten der früher bespro-

ist, zu warten, bis sie mit den Mägden in den Palast des Königs gekommen sein würde. Alsdann solle er sich nach dem Königspalaste fragen und in demselben sich zuerst an die Königin wenden. Ueber den Sinn dieser Aufforderung haben wir schon oben, wo von der Bedeutung der Arete die Rede war, gesprochen, doch hindert uns die dort aufgestellte Ansicht nicht, auch der Ansicht von Nitzsch beizustimmen, der (a. a. O. II, 130) fast glauben möchte, Nausikaa habe mehr um ihrer selbst willen gewünscht, dass der Fremde sich der Mutter empfehlen möchte.

Odysseus gehorcht der Weisung der Jungfrau, er bleibt im Haine zurück, und erst als er glauben darf, dass sie das elterliche Haus erreicht hat, macht auch er sich auf in die Stadt zu gehn. Eine dichte Nebelwolke, in die Athene ihn gehüllt hat, entzieht ihn den Blicken der Phaeaken. Es unterliegt keinem Bedenken, diese Nebelwolke der Tarnkappe Siegfrieds gleichzustellen, und man darf ohne allzu grosse Kühnheit vermuthen, dass in der ursprünglichen Sage Odysseus der Vermittelung der Athene nicht bedurfte, sondern die unsichtbarmachende Aideskappe (*κυνέη Ἄϊδος*, vgl. Il. V, 845) selbst bei sich trug, Was er unterwegs zu sehen und zu bewundern hat, haben wir der Hauptsache nach schon in den früheren Abschnitten besprochen. Auch in dem Folgenden werden wir uns kurz fassen, da wir uns nach den gewonnenen Resultaten mit dem begnügen können, was Pindar *κορυφὰς δρέπειν* nennt.

Von der bergenden Wolke eingehüllt kommt Odysseus in den Palast, wo die Phaeaken eben dem Hermes das Trank-

---

chenen Stellen nicht fehlte. „In einem sinnvollen deutschen Mythus ist der Baum des Lebens, dessen goldne Aepfel den Göttern ewige Jugend gewähren, unzertrennlich verbunden mit dem lebendigen Brunnen, dessen golden perlender Trank Allvaters einzige Nahrung ist, aus dem er mit Saga volle Schalen der Dichtung und Weisheit trinkt. Versiegt der Brunnen, dann welkt der Baum", J. W. Wolf deutsche Götterlehre p. X. Aus der nordischen Sage ist der Urdhrbrunnen bekannt, der unter der himmlischen Wurzel Yggdrasils fliesst, mit dessen Wasser die Nornen täglich den Weltbaum begiessen.

opfer darbringen, und erst als er die Kniee der Königin umfasst, zerfliesst der göttliche Nebel, und staunend sehen ihn die Phaeaken und hören die Bitte um gastliche Aufnahme und Geleit in die Heimath. Auf die wohlmeinende Erinnerung des greisen Echeneos richtet Alkinoos freundlich den bittenden Fremdling auf, bietet ihm den Ehrenplatz seines geliebtesten Sohnes an, lässt ihm Speise und Trank vorsetzen und entbietet die Phaeakischen Fürsten auf den folgenden Tag wieder zu sich, um über die Heimsendung des Fremdlings zu berathen. Er deutet in seiner Rede an, dass einer der Himmlischen herabgestiegen sein könne, wie ja das bei den Phaeaken etwas Gewöhnliches sei. Odysseus lehnt die Göttlichkeit ab und will für nichts gelten als für einen nothbeladenen Sterblichen; die Phaeaken aber zollen seiner Rede Beifall und stimmen schon jetzt für seine Heimsendung. Darauf gehen sie heim, und Arete und Alkinoos bleiben allein bei ihm zurück. Die Königin fragt nach den Gewanden, in die der Held gekleidet ist, denn sie hat sie sofort als die ihrigen erkannt. Odysseus erzählt seine Fahrt von der Ogygischen Insel, auf der ihn Kalypso sieben Jahre zurückbehalten habe, so wie die Noth, in welche ihn der von Poseidon erregte Sturm gebracht habe. Nackt sei er ans Gestade gekommen und habe dort unter dem Laube des Waldes die Nacht hindurch und noch den grössten Theil des folgenden Tages geschlafen; endlich erwacht, habe er Nausikaa und ihre Mädchen gesehen, die ihn mit Speise und Trank gepflegt und auch die Kleidung ihm gegeben hätte. Alkinoos wundert sich, dass die Tochter ihn nicht sofort selbst in des Vaters Haus geführt habe. Da entschuldigt sie der Held, sie selbst habe das gewollt, aber er habe das abgelehnt, aus Scheu, des Vaters Zorn zu erregen, denn jach sein zum Zorn sei ja allen Menschen gemeinsam. Da antwortete Alkinoos:

ξεῖν', οὔ μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ
μαψιδίως κεχολῶσθαι· ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα.
αἳ γὰρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον,
τοῖος ἐὼν οἷός ἐσσι, τά τε φρονέων ἅ τ' ἐγώ περ,
παῖδά τ' ἐμὴν ἐχέμεν καὶ ἐμὸς γαμβρὸς καλέεσθαι
αὖθι μένων· οἶκον δέ τ' ἐγὼ καὶ κτήματα δοίην.

εἴ κ᾽ ἐθέλων γε μένοις, ἀέκοντα δέ σ᾽ οὔ τις ἐρύξει
Φαιήκων· μὴ τοῦτο φίλον Διὶ πατρὶ γένοιτο[17]).

„Aristarch bezweifelte die Echhteit dieser (letzten) sechs Verse; ja wenn sie auch von Homer wären, so würde man sie doch ganz nach Gebühr tilgen; denn wie könne doch Alkinoos dem ganz Unbekannten seine Tochter, und noch dazu so dringend, anbieten? Ein merkwürdiges Urtheil, besonders in sofern, als denn doch in diesen Aeusserungen auf keinen Fall eine dringende Einladung zu finden ist. Alkinoos spricht es von *αἲ γάρ* bis zu *αἴ κε* (*εἴ κε*) *μένοις* und weiter deutlich aus, dass an die Erfüllung nicht zu denken ist. Wenigstens also müssen wir so sagen: wie kommt doch Alkinoos zu der entschiedenen Geneigtheit, den Unbekannten zum Eidam anzunehmen, wenn er nicht wüsste, dass ihn vielmehr sehnlichst nach seiner Heimath verlangt." So Nitzsch a. a. O. II, p. 162. Aristarch hatte von seinem Standpunkt aus vollkommen Recht, die Echtheit oder doch die Schicklichkeit dieser Verse zu bezweifeln: die väterliche Werbung ist jedenfalls so dringend, als sie nur immer sein kann, wenn sie nicht plump werden soll, und die ganze Stelle lässt sich eben nur begreifen, wenn man in den ursprünglichen Sinn des Mythus eingedrungen ist.

Wenn Odysseus der in die Unterwelt herabgestiegene Frühlingsgott ist, woran wir nun nicht zweifeln können, so muss er sich mit der Nausikaa nicht minder vermählen, als er sich mit Kirke und Kalypso vermählt hat, und wir dürfen getrost annehmen, dass im ursprünglichen Mythus Odysseus wirklich der Eidam des Alkinoos geworden ist, und alle jene Stellen, die ohne diese Annahme mit Recht bedenklich erscheinen müssen, haben einen guten Sinn, wenn wir in ihnen noch die Erinnerung an das ursprüngliche Verhältniss erblicken. Nausikaa träumt von der nahen Hochzeit und will an den Meeresstrand, ihr Brautkleid zu waschen; ihr Vater kennt ihre Gedanken und weiss recht gut, dass sie die eigene Hochzeit meint, wenn sie von den Brüdern redet; Odysseus redet zu der Nausikaa, wie nur immer ein

---

17) Od. VII, 309—316.

Liebhaber reden kann, und wirbt so deutlich, als er bei der ersten Begegnung werben kann, wenn er nicht plump werden will; Nausikaa wünscht ihn sich zum Gemahl und sagt das nicht allein den Mägden, sondern auch dem Odysseus selbst so deutlich, als das ohne Verletzung der Weiblichkeit möglich ist; und endlich wirbt der Vater der Nausikaa selbst für seine Tochter — ich denke, das sind Anzeichen genug, um so zu schliessen, wie wir geschlossen haben. Zu diesen Anzeichen werden wir schliesslich auch noch die zarte Scene richten müssen, in der Nausikaa am Abend vor der Abreise den frischgebadeten, frischgekleideten schönen Helden in liebender Bewunderung anschaut, ihm ein inniges Lebewohl zuruft und ihn bittet, auch in der Heimath ihrer nicht zu vergessen [18]), worauf er versichert, ihrer stets wie einer Himmlischen im Gebete gedenken zu wollen, denn ihr verdanke er sein Leben [19]).

Die späteren Dichter, welche glaubten die Nausikaa trösten zn müssen, indem sie ihr den Telemach zum Gemahl gaben, haben also den Homer keinesweges etwa nur verredwitzt und veramaranthet, sondern haben den Sinn der Sage ziemlich nahe getroffen.

Nun werden wir auch die Kampfspiele der Phaeaken, in die Odysseus halb widerwillig hineingezogen wird, mit andern Augen ansehen, und die Stelle, in der der Dichter sagt, Athene habe dem Helden göttliche Anmuth über Haupt und Schulter ausgegossen und habe ihn höher und stattlicher von Ansehen gemacht, auf dass er allen Phaeaken lieb und furchtbar und ehrwürdig würde, und dass er die vielen Kämpfe bestehen könnte, welche die Phaeaken dem Odysseus zur

---

18) Od. VIII, 459: θαύμαζεν δ' Ὀδυσῆα ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶσα
καί μιν φωνήσασ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
χαῖρε, ξεῖν', ἵνα καί ποτ' ἐὼν ἐν πατρίδι γαίῃ
μνήσῃ ἐμεῦ, ὅτι μοι πρώτῃ ζωάγρι' ὀφέλλεις.

19) Od. VIII, 467: τῷ κέν τοι καὶ κεῖθι θεῷ ὣς εὐχετοῴμην
αἰεὶ ἤματα πάντα· σὺ γάρ μ' ἐβιώσαο, κούρη.
Die melodiöse Weichheit und Innigkeit des letzten Verses ist ganz unvergleichlich.

Prüfung auferlegten [20]), wird uns nun mehr sein, als der störende Zusatz eines späteren Interpolators, wofür ältere und neuere Erklärer sie ganz oder doch zum Theil gehalten haben. Es ist in dieser Stelle noch eine bedeutsame Erinnerung an den früheren Sinn der Kampfspiele enthalten, der auch noch aus dem gereizten Wechselgespräch zwischen Euryalos und Odysseus, wenngleich in sehr abgeschwächter Weise, nachklingt. Wie sollte wohl ein Interpolator dazu gekommen sein, die Erwähnung der **vielen** Kämpfe einzuschwärzen, da ja im Folgenden nur der Diskuswurf des Odysseus genannt wird? Wie viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass die ursprüngliche Sage allerdings von vielen und schweren Kämpfen wusste, die Odysseus bei den Phaeaken bestehen musste, die aber in der spätern Homerischen Fassung, wie sie uns vorliegt, auf dieses Minimum zusammenschrumpfen! Fragt ihr mich aber, mit wem und um welchen Preis Odysseus die vielen Kämpfe habe bestehen müssen, so antworte ich: mit den Brüdern der Nausikaa um Nausikaa selbst. Es ist ein in den deutschen und nordischen Sagen häufig wiederkehrender Zug, dass die schöne Erdgöttin von ihren eigenen Verwandten, von ihrem Vater oder von ihren Brüdern eingeschlossen, bewacht und jedem Werber und Freier neidisch vorenthalten wird, woraus ein heftiger Kampf mit dem, der sie zu entführen trachtet, oder selbst Verfolgung auf Tod und Leben auch nach der Vermählung folgen kann. Ich erinnere statt weiterer Beispiele an den wilden Hagen im deutschen Gudrunliede, an die Kämpfe, die König Rother mit dem Vater seiner Geliebten zu bestehen hat, an das todfeindliche Verhältniss der Brüder Kriemhilds zu Siegfried und, um doch auch aus der griechischen Sage ein Beispiel zu bringen, an die von ihrem Vater im Thurm eingeschlossene Danae, die von dem göttlichen Goldregen befruchtet, den leuchtenden Medusentödter Perseus gebiert. Ein solches feindseliges Verhältniss blickt,

---

20) Od. VIII, 21: *ὥς κεν Φαιήκεσσι φίλος πάντεσσι γένοιτο*
δεινός τ' αἰδοῖός τε καὶ ἐκτελέσσιεν ἀέθλους
πολλούς, τοὺς Φαίηκες ἐπειρήσαντ' Ὀδυσῆος.

wie wir schon andeuteten, bei aller Abschwächung doch noch immer aus den höhnisch herausfordernden und den Odysseus bitter verletzenden Worten des Euryalos hervor, und wir werden nicht irre gehn, wenn wir annehmen, dass Odysseus erst ihn und die übrigen Brüder habe bezwingen, sich ihnen erst als δεινός τ' αἰδοῖός τε habe zeigen müssen, bevor er die Hand der Nausikaa erhalten konnte.

Alles diess aber ist, wie die ursprüngliche Vermählung des Odysseus mit der Nausikaa, von dem Dichter, der die einzelnen Odysseussagen zu einem Ganzen verbunden hat, absichtlich, wie es scheint, nicht ganz getilgt, sondern nur verwischt, weil er die Fahrt zur Penelope als Heimfahrt darstellten wollte, obgleich auch sie ursprünglich — doch darüber werden wir später noch ausführlich zu sprechen haben.

Aus demselben Grunde ist auch das alte Verhältniss des Schatzes verschoben. Die Untersuchungen über die Ziegeninsel, aus denen sich zugleich die Bedeutung der Schafe (μῆλα) des Polyphem ergab, haben wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht, dass das kyklopische Abenteuer früher in engem Zusammenhang gestanden habe mit der Fahrt ins Phaeakenland, woran die Erinnerung noch in den merkwürdigen Aeusserungen von der Auswanderung der Phaeaken aus der Nähe der Kyklopen und von der Verwandtschaft derselben mit Kyklopen und Giganten [21]) erhalten ist. Ich schliesse daraus weiter, dass Odysseus den dem Polyphem entrissenen Hort (die μῆλα) der Nausikaa als Brautschatz zugebracht habe. Jetzt, da die Vermählung mit der Nausikaa zu Gunsten der Penelope unterdrückt ist, ist es auch nicht mehr nöthig, dass Odysseus den Schatz nach Scheria bringt, wohl aber muss er ihn der Penelope zubringen, und er kann ihn nun nicht mehr auf andere Weise erhalten, als durch die Freigebigkeit der Phaeaken, die ihn überreichlich beschenken.

---

21) Od. VI, 4 ff. coll. VII, 56 ff. VII, 206.

Was Odysseus bei den Phaeaken erzählt, haben wir bereits in den früheren Abschnitten besprochen, und wir können somit zu der Heimfahrt des Helden selbst übergehen [22]).

---

22) Ich habe nun den Welckerschen Aufsatz über die Phaeaken und die Inseln der Seligen im Rhein. Museum I, 219—283 gelesen. Ich bedaure aufrichtig, dass ich ihn nicht während der Arbeit selbst habe benutzen können, aber ich freue mich doch auch sehr, dass ich, obgleich von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehend, auf ganz selbständigem Wege zu ähnlichen Resultaten der Untersuchung gelangt bin, wie dieser ausgezeichnete Forscher, der durch meine Arbeit manche seiner genialen Divinationen auf das Glücklichste bestätigt finden wird. Uebrigens bemerke ich nachträglich, dass Welcker die *Φαίηκες* von *φαιός* ableitet und Dunkelmänner übersetzt. *Σχερία* leitet auch er von *σχερός* ab und übersetzt es Festland, so wie er auch die Procopische Sage von den Fährmännern der Todten ausführlich mittheilt. Seine Ansicht von einer Entlehnung aus dem Norden wird er nun, da die Urverwandtschaft so vielfach belegt ist, wohl gern zurücknehmen. Uebrigens bemerke ich nachträglich, dass ich das Oberland *Ὑπερεία*, aus welchem die Phaeaken nach Scheria gewandert sind, jetzt auf die Oberwelt im Gegensatz zur Unterwelt beziehen möchte, wodurch meine Ansicht über die Ziegeninsel zwar modificiert, aber nicht gänzlich aufgehoben wird.

X.

Der Abschied ist genommen. Die Schätze sind aufs Schiff getragen und sorgfältig eingepackt. Die Phaeaken breiten auf dem Steuerdeck Laken und Decken aus, darauf der Held während der nächtlichen Fahrt schlafen soll, und er steigt ein und legt sich stillschweigend nieder. Das Schiff stösst vom Ufer, und den Helden umfängt ein süsser, tiefer, todähnlicher Schlummer. Schneller als der schnellste Vogel fliegen kann saust das Schiff dahin und die dunkle Meereswoge rauscht hinterher, aber der göttliche Held schlummert fort,

ὃς πρὶν μὲν μάλα πολλὰ πάθ' ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,
ἀνδρῶν τε πτολέμους, ἀλεγεινά τε κύματα πείρων,
δὴ τότε γ' ἀτρέμας εὗδε, λελασμένος ὅσσ' ἐπεπόνθει [1]).

Wir können nicht zweifeln, dass wir in diesem wunderbaren todähnlichen Schlummer, der alle Leiden, alle Kämpfe, alle Noth in süsses Vergessen auflöst, von Neuem den Winterschlaf des Frühlingsgottes vor uns haben.

So kommen sie am frühesten Morgen nach Ithaka in die Bucht des Meergreises Phorkys [2]). Zwei vorspringende, rissige Uferklippen, die sich gegen die Bucht hinsenken, halten die Meereswoge ab, die feindliche Stürme von aussen hineinwehen wollen, so dass drinnen die Schiffe ohne Fessel stehen können, sobald sie das Ziel der Anfurth erreicht haben. Aber gleich vorn am Hafen steht ein Oelbaum mit breitgestrecktem Laubdach (*τανύφυλλος ἐλαίη*) und dicht dabei eine liebliche, dämmrige, den Najaden geweihte Grotte, darin sind steinerne Mischkrüge und Urnen, in denen später

---

1) Od. XIII, 90 ff.

2) Phorkys heisst der Vater der Thoosa, der Mutter des Polyphem; das kyklopische Abenteuer wird dadurch auch in Zusammenhang mit der Fahrt nach Ithaka gerückt.

die Bienen ihre Zellen bauen; darin sind ferner sehr hohe Webebäume von Stein, an denen die Nymphen ihre meerfarbenen Gewande weben, wunderbar anzuschauen; darin ist endlich auch ewig rinnendes Wasser. Die Grotte hat aber zwei Eingänge, einen nach Norden für die Menschen und einen nach Süden für die unsterblichen Götter.

Hier also landet das Phaeakenschiff und hier setzen die Phaeaken den schlummernden Odysseus, den sie mit Decke und Laken aus dem Schiffe tragen, aus, legen den Schatz abseits vom Wege an der Wurzel des Oelbaums nieder, und fahren wieder ab. Welches Geschick ihnen bevorsteht: wie Poseidon das Schiff versteinert und wie die Phaeaken fürchten müssen, dass er der alten Schicksalsdrohung gemäss auch ihre Insel mit einem Gebirge umhüllen werde, haben wir schon oben besprochen. Und Odysseus erwacht, und erkennt sein eigenes Vaterland nicht. — Wehe mir! ruft er aus, in welches Land bin ich gekommen? Sind die Bewohder freche und wilde Verächter des Rechtes, oder sind sie gastlich und gottesfürchtig gesinnt? Wir kennen diese Fragen. Es sind dieselben, mit denen Odysseus sich an die Erforschung der Kyklopeninsel macht, und mit denen er in Scheria aus dem Schlaf unter der Laubdecke erwacht, wie denn auch der in den Gang der Erzählung plötzlich einfallende Halbvers: und Odysseus erwachte: *ὁ δ' ἔγρετο δῖος Ὀδυσσεύς* hier wörtlich wiederholt ist.

Diese Wiederholungen müssen uns aufmerksam machen, auch die übrigen Theile der Schilderung genauer darauf anzusehen, ob auch in ihnen Züge wiederkehren, aus denen wir weitere Schlüsse auf die Natur der Fahrt nach Ithaka machen können. Da ist die Grotte, da ist der Oelbaum, da ist die Quelle, da sind die Webebäume der Najaden, da ist das meerfarbene Gespinnst (auch Arete heisst VI, 306 *ἠλάκατα στρωφῶσ' ἁλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι*), alles Züge, die wir bereits als characteristische Merkmale der Unterwelt kennen: die dämmrige, dunkle Grotte, der heilige Lebensbaum mit der heiligen Lebensquelle und dazu die in der Unterwelt webenden Göttinnen; ja selbst der Umstand, dass die Phaeaken den Schatz am Wurzelende des heiligen

Oelbaums niederlegen, ist im höchsten Grade bedeutsam, denn wir können den an der Wurzel des Lebensbaums niedergelegten Schatz geradezu mit der vom Lebensbaum hinabgesunkenen Idhunn der nordischen Sage zusammenstellen.

Wir haben demnach in Ithaka ein neues Stück Unterwelt vor uns, und die Fahrt des Odysseus zur Penelope ist im ursprünglichen Mythus keine Heimfahrt, sondern gleichfalls eine Fahrt ins Todtenreich, ein Besuch des Frühlingsgottes bei der in der Unterwelt weilenden Erdgöttin, die er aus dem Winterschlaf erweckt, deren Besitz er sich von feindlichen Gewalten erkämpft, und mit der er sich alsdann vermählt. Die Fahrt nach Ithaka reiht sich also dann ganz einfach an die uns schon bekannten nach Aeaea, nach Ogygia und Scheria an. Natürlich müssen wir darauf hin den Mythus von Penelope und Ithaka einer nochmaligen genaueren Prüfung unterwerfen.

Von der Insel Ithaka sagt Odysseus selbst IX, 25:

> αὐτὴ δὲ χθαμαλὴ πανυπερτάτη εἰν ἁλὶ κεῖται
> πρὸς ζόφον.

Sie ist niedrig und liegt nach Westen, πανυπερτάτη, das kann heissen: zu oberst, in welchem Falle Nordwesten herauskommen würde, es kann aber auch heissen: ganz weit im Westen, im fernsten Westen. Wenn wir nun erwägen, dass auch die Insel der Kirke eine χθαμαλὴ νῆσος heisst, dass ferner das Gestade der Persephone λάχεια genannt wird und die Ziegeninsel gleichfalls; wenn wir ferner erwägen, dass alle Unterweltsinseln im fernen Westen liegen, so müssen uns diese Angaben, die mit der geographischen Lage des heutigen Theaki nur schwer zu vereinigen sind, in Verbindung mit der Najadengrotte, in der wir die entschiedenste Zeichnung der Unterwelt gefunden haben, höchst bedeutsam erscheinen, und sie werden es noch mehr werden, wenn wir auch die übrigen Angaben über Ithaka hinzunehmen.

Ithaka hat das fast stehende Beiwort εὐδείελος (II, 167, IX, 21. XIII, 212. XIV, 344. XIX, 132), was einige alte

Grammatiker von δείλη, Abend, ableiten und es mit ganz westlich, ganz gegen Abend gelegen erklären: eine Bedeutung, die wir wohl billigen können, obwohl die Ableitung von δῆλος, wonach es, „wohl sichtbar, leicht und weithin kenntlich" bedeuten würde, wegen des Zusatzes ἐν δ' ὄρος αὐτῇ Νήριτον εἰνοσίφυλλον ἀριπρεπές sich sehr empfiehlt, und auch die freilich wenig gebilligte moderne Erklärung: „schön im Abendlicht daliegend" einen guten Sinn gibt, da sie etwas Aehnliches besagt, als Ἰθάκη selbst, was ich von ἰθαίνω (nach Hesychius = ἰαίνω) ableiten und mit ἰθαρός, heiter, klar, zusammenstellen möchte. Die Insel heisst ferner τρηχεῖ' ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος IX, 27. τρηχείη X, 417. 463. κραναή I, 247. XV, 509. XXI, 346. αἰγίβοτος — οὐδ' ἱππήλατος οὐδ' εὐλείμων IX, 606 f. und sie wird XIII, 242 ff. also geschildert:

> ἤτοι μὲν τρηχεῖα καὶ οὐχ ἱππήλατός ἐστιν,
> οὐδὲ λίην λυπρή, ἀτὰρ οὐδ' εὐρεῖα τέτυκται.
> ἐν μὲν γάρ οἱ σῖτος ἀθέσφατος, ἐν δέ τε οἶνος
> γίγνεται· αἰεὶ δ' ὄμβρος ἔχει τε θαλυῖά τ' ἐέρση.
> αἰγίβοτος δ' ἀγαθὴ καὶ βούβοτος· ἔστι μὲν ὕλη
> παντοίη, ἐν δ' ἀρδμοὶ ἐπηετανοὶ παρέασιν.

Also die Insel ist trotz des wiederholt erwähnten steinigen und rauhen Bodens doch ausserordentlich fruchtbar und reich an Getreide und Heerden. Das ist derselbe scheinbare Widerspruch, den wir schon bei den Inseln der Seligen fanden, deren Namen wenigstens zum Theil auch auf ein rauhes Klima schliessen lassen und doch ohne Ausnahme als höchst gesegnet und fruchtbar geschildert werden. Unter den Heerden nehmen in den bisher genannten Beiwörtern die Ziegen die erste Stelle ein, und wir könnten demnach auch Ithaka eine Ziegeninsel nennen, d. h. nach dem, was wir bereits über die Bedeutung der αἶγες wissen, auch auf dieser Insel hat der Frühlingsgott wieder einen Kampf mit den feindlichen Winterstürmen zu bestehen. Nun ist es auch von grosser Bedeutung, dass der freche Melanthios, der dem Odysseus so schnöde begegnet, ein Ziegenhirt ist.

Wer etwa noch an dieser symbolischen Bedeutung auch der Ziegen auf Ithaka zweifeln sollte, den wird ein kurzer

Blick auf die sämmtlichen Heerden des Odysseus sofort eines andern belehren. Sie werden aufgezählt im 14ten Buche. Odysseus hat nach dem Berichte des Eumaeos XIV, 100 ff. auf dem Festlande 12 Rinderheerden (ἀγέλαι), 12 Schafheerden (πώεα οἰῶν), 42 Schweineheerden (συῶν συβόσια), 12 Ziegenheerden (αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν), und auf Ithaka selbst 11 Ziegenheerden (αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν) und 12 Schweineheerden, die XIV, 13—17 näher aufgezählt werden. Danach sind in jedem der 12 συφεοί 50 Säue, die Eber aber sind abgesondert für sich und ihre Zahl ist — τριηκόσιοί τε καὶ ἑξήκοντα, 360!

Die symbolische Bedeutung dieser Zahlen ist augenfällig. Sechs grosse Heerdencomplexe: sechs Wintermonate; in jedem zwölf einzelne Heerden: zwölf Monate; funfzig Säue in jeder Heerde: die runde Wochenzahl; dreihundertsechzig Eber: die runde Zahl der Tage des Jahres.

Auffallend ist hierin zunächst die Zahl elf für die Ziegenheerden auf Ithaka; ich weiss sie nicht anders zu deuten, als darauf, dass die Kraft der Stürme zur Zeit, da Odysseus angekommen, bereits im Abnehmen ist; übrigens sind die Ziegenheerden zweimal πλατέα, weit ausgedehnt, zerstreut weidend genannt, ich denke dabei an den weit und breit mit Sturm- und Schneewolken bedeckten Winterhimmel (vgl. die schon oben mitgetheilte Bezeichnung in exc. Vatic. bei Diodor: χιονώδεας αἶγας).

Ferner ist zu erwägen der bedeutende Vorrang, der den Schweineheerden vor den übrigen Heerden nicht allein in der detaillierten Aufzählung, sondern auch darin eingeräumt ist, dass sie der Oberleitung des dem Odysseus so treu ergebenen Eumaeos anvertraut sind. Wir haben oben, als wir die Eberjagd des Odysseus besprachen, den Eber ein dem friedlichen Walten der milden Naturgottheit feindliches Thier genannt, und in dem Parnesoseber selbst den Unhold gefunden, der dem Frühlingsgotte den Schatz der Erde vorenthält; und das scheint der Bedeutung, welche hier die Eber verlangen, gänzlich zu widersprechen. Aber es scheint nur so. Bekanntlich ist auch der Bock, der arge Feind des

Weinstocks, das dem Dionysos geweihte, heilige Thier, so dass „tragisch" geradezu soviel bedeutet als „dionysisch"; in derselben Weise ist auch der Eber trotz seiner Feindschaft gegen den Frühlingsgott in der nordischen Sage das heilige Thier Freyrs: Freyr selbst reitet auf dem goldborstigen Eber. So löst sich also der anscheinende Widerspruch sehr einfach, und ich glaube, es wird nun nicht mehr allzu gewagt erscheinen, wenn ich in dem häufig wiederkehrenden Epitheton der Eber *σίαλος* (= *σιγαλόεις*) nicht die fette Mast, sondern das Glänzende, Leuchtende sehe, und mithin annehme, dass auch die griechische Sage den Gullinborsti, den goldborstigen Eber des Nordens gekannt habe. Daraus ergibt sich ferner, dass dieser ganze Heerdenreichthum von Ithaka nur eine Variation der Anschauung ist, die wir in den Gärten des Alkinoos bereits gefunden haben: er symbolisiert den unermesslichen Schatz der Erde, der während des Winters in der Unterwelt aufbewahrt wird.

Ich habe vorhin den Ziegenhirten Melanthios erwähnt; betrachten wir uns nun den Ort, an welchem er mit dem Odysseus und dem ihn begleitenden Eumaeos zusammentrifft,

ἀλλ' ὅτε δὴ στείχοντες ὁδὸν κάτα παιπαλόεσσαν
ἄστεος ἐγγὺς ἔσαν, καὶ ἐπὶ κρήνην ἀφίκοντο
τυκτὴν καλλίροον, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται,
τὴν ποίησ' Ἴθακος καὶ Νήριτος ἠδὲ Πολύκτωρ·
ἀμφὶ δ' ἄρ' αἰγείρων ὑδατοτρεφέων ἦν ἄλσος
πάντοσε κυκλοτερές, κατὰ δὲ ψυχρὸν ῥέεν ὕδωρ
ὑψόθεν ἐκ πέτρης· βωμὸς δ' ἐφύπερθε τέτυκτο
νυμφάων, ὅθι πάντες ἐπιῤῥέζεσκον ὁδῖται·
ἔνθα σφέας ἐκίχαν' υἱὸς Δολίοιο Μελανθεύς
αἶγας ἄγων. [3])

Also auch hier wieder die heilige Quelle, die rings von einem Walde wassergetränkter Schwarzpappeln umgeben ist, an deren Bedeutung und unterweltlicher Natur wir nun nicht mehr zweifeln können.

In ähnlicher Weise wiederholen sich auch sonst dieselben Züge, die wir in den früheren Schilderungen der Unterwelt kennen gelernt haben. Die Wohnung des Eumaeos ist von einem hohen und freistehenden Hofe umgeben, des-

3) Od. XVII, 204—213.

sen aus behauenen Steinen bestehende Einfriedigung mit einer Dornenhecke (ἄχερδος) und ausserdem noch mit einem Walle von Eichenpfählen (σταυροί) verschanzt ist. Den Eingang bewachen ewig (αἰὲν ἴαυον) vier ungeheure Hunde (θήρεσσιν ἐοικότες)[4].

In ähnlicher Weise wird auch das Haus des Odysseus beschrieben: der Hof ist τοίχῳ καὶ θριγκοῖσι geschützt, das Doppelthor ist wohl verhegt (εὐερκέες)[5], und selbst der bewachende Hund fehlt nicht, wenngleich seine ursprüngliche Bedeutung gänzlich verwischt ist.

Ich trage nämlich kein Bedenken, den berühmten Hund Argos, dessen rührender Tod beim Anblick seines Herrn zu einer wahren Perle Homerischer Dichtung geworden ist[6], allen empfindsamen Seelen zum Trotz für eine Abschwächung des Höllenhundes zu erklären und zu behaupten, dass er in dem ursprünglichen Mythus keineswegs aus Rührung gestorben, sondern als wüthender Wächter der Penelope vom Odysseus ohne alle Sentimentalität todt geschlagen ist, so dass wir in dem Helden, den wir bereits als Eber- und Riesentödter kennen, nun auch noch einen Argostödter kennen lernen.

Wenden wir uns nun zur Penelope zurück[7]. Sie wird wie Nausikaa regelmässig von zwei Dienerinnen begleitet, in ihrem Hause sind wie im Saale des Alkinoos funfzig Mägde (XXIII, 421), von denen zwanzig[8]) auf einmal nach Wasser gehn (XX, 158) und zwölf täglich mit

4) Od. XIV, 5—12 u. 21.

5) Od. XVII, 266 ff.

6) Od. XVII, 291—327.

7) Nachträglich gebe ich noch eine Etymologie des Namens zum Besten. Ὀλόπτω heisst zupfen, rupfen, raufen; dieselbe Bedeutung hat ἐρέπτομαι, woraus ich auf eine Nebenform ἐλέπτω, ἐλέπω schliesse; Πηνελόπεια bezeichnete dann die Gewebezerrauferin, mit Bezug auf den bekannten Mythus vom nächtlichen Auftrennen des Gewebes. Das ist nun zwar das Gegentheil der Hüllenweberin, in der Sache selbst aber wird nichts durch diese neue Etymologie geändert.

8) Zwanzig ist auch die Zahl der Freier aus Zakynthos, und eben so viel Gänse hat Penelope, die nach der ausdrücklichen Erklärung

Weinstocks, das dem Dionysos ... sind (XX, 104). Das
dass „tragisch" geradezu s... schon auf die schaffende
derselben Weise ist ... können nun aber, da wir
gegen den Frühl... ...usikaa gleichfalls als Weberin-
Thier Freyrs: ... hinzufügen, dass Penelope durch
Eber. So l... waltende Herrin der Unter-
sehr einfach ... ...e 9). Natürlich werden wir alsdann
gewagt er ... ...mios dieselbe Bedeutung beilegen, wie
Epitheto... Demodokos und dem nordischen bei Idhunn
Mast, ... zurückbleibenden Bragi.
hin ... ...ell hat Odysseus in seinem Hause, wo er zu-
b... ...lich als Bettler auftritt, einen Kampf mit einem andern Bett-
l... als ... Iros zu bestehen, der auf den ersten Blick hin
... Namens halber und um die Freierwirthschaft vollständig
... Spasses zu charakterisieren eingefügt zu sein scheint. Ich bin jedoch
der Ansicht, dass auch die Bedeutung des Iros abgeschwächt
sei und dass er in dem ursprünglichen Mythus die Rolle
des falschen Odysseus gespielt habe. In der deut-
schen, nordischen und keltischen Sage kehrt der Zug häufig
wieder, dass an der Stelle des abwesenden echten Helden,
der den Drachen getödtet oder das Land sonst von einem
grossen Unglück befreit hat, ein anderer falscher auftritt,
welcher der Sieger zu sein behauptet und die Hand der
Königstochter beansprucht, die sich natürlich heftig gegen
seine Bewerbungen sträubt. Aus diesem ursprünglichen Verhältniss ist selbst noch das walkürenhafte Sträuben Brunhilds gegen Gunthers Liebkosungen zu erklären, denn nicht Gunther ist der echte Held, der sie in den Kampfspielen besiegt hat, sondern Siegfried. Am klarsten jedoch ist das ursprüngliche Verhältniss in der keltischen Tristansage bewahrt, die W. Müller mit vollem Rechte als Naturmythus betrachtet. Tristan hat den Drachen getödtet, hat dem getödteten Unthier die Zunge aus dem Kopfe geschnitten und ist, betäubt von dem Gifte derselben, in einem Walde in

XIX, 548 die Freier bedeuten, und zwanzig Jahr ist Odysseus von seiner Heimath entfernt. Sind das 20 Winterwochen?

9) Vgl. die spinnende und webende Persephone, so wie die spinnende Κλωθώ.

Ohnmacht gefallen. Während der Zeit kommt der prahlerische, aber durch und durch feige Truchsess, schneidet dem todten Drachen das Haupt ab, beansprucht als vorgeblicher Sieger die zum Preise ausgesetzte Hand der Königstochter Isolde und spielt seine Rolle mit grosser Keckheit fort, bis Tristan, der echte Sieger, erscheint und den prahlerischen Heuchler durch Vorzeigen der Drachenzunge entlarvt.

Eine solche Rolle, glaube ich, hat in dem ursprünglichen Mythus auch Iros gespielt, jener

> πτωχὸς πανδήμιος, ὃ κατὰ ἄστυ
> πτωχεύεσκ᾽ Ἰθάκης, μετὰ δ᾽ ἔπρεπε γαστέρι μάργῃ
> ἀζηχὲς φαγέμεν καὶ πιέμεν· οὐδέ οἱ ἦν ἴς
> οὐδὲ βίη, εἶδος δὲ μάλα μέγας ἦν ὁράασθαι.
> Ἀρναῖος δ᾽ ὄνομ᾽ ἔσκε· τὸ γὰρ θέτο πότνια μήτηρ
> ἐκ γενετῆς· Ἶρον δὲ νέοι κίκλησκον ἅπαντες,
> οὕνεκ᾽ ἀπαγγέλλεσκε κιών, ὅτε πού τις ἀνώγοι [10]).

Ich schliesse aus dieser Angabe von dem zwiefachen Namen dieses äusserlich stattlichen, innerlich aber verzagten Fressers und Bettlers, dass er in dem ursprünglichen Mythus nur Ἀρναῖος hiess. Darin liegt, wie Faesi sagt, „vielleicht eine Anspielung auf ἀρνεῖσθαι, verneinen, dem Vieles oder Alles versagt ist, der Entbehrer, Darber." Nehmen wir diese Bedeutung oder auch geradezu den des Verneiners, und halten wir dazu seine gränzenlose Gefrässigkeit, die nicht satt gemacht werden kann, so können wir über die mythologische Bedeutung seines Kampfes mit Odysseus kaum noch in Zweifel sein: es ist der Kampf des Sommers, der zunächst zwar auch als Bettler auftritt, dessen Bettlerlumpen jedoch nur eine Hülle sind, die er nur abzuwerfen braucht, um in seiner angeborenen Kraft und Schönheit hervorzutreten, mit dem Winter, der von dem Vermögen des Sommers gezehrt hat, ohne je satt werden zu können, und der zwar äusserlich stattlich genug aussieht, innerlich aber, da seine Zeit abgelaufen ist, kraft- und haltlos ist und rettungslos unter den Machtschlägen des siegreichen Sommer- oder Frühlingsgottes zusammenbricht.

10) Od. XVIII, 1—7.

XI.

Ueber die Freier haben wir das Nöthige bereits im dritten Abschnitte gesehen. Aus dem reichen Detail der Schilderung ihres Lebens und Sterbens lassen sich unzweifelhaft noch manche neue Belege gewinnen, aber ich begnüge mich mit den erhaltenen Resultaten, um die Abhandlung nicht über die Gebühr anzuschwellen.

Nur das sei noch kurz erwähnt, dass auf Ithaka zwölf Fürsten ausser dem Odysseus sind, wie das auch auf Scheria der Fall ist. Es unterliegt wohl keinem Bedenken, diese Zahl auf die bekannte Dodekalogie der Götter zu beziehen, die aus der Religion auch auf menschliche und politische Verhältnisse übertragen worden ist.

Das Apollonsfest, an dessen Tage die Freier ermordet werden, beziehen wir natürlich auf den Eintritt des Frühlings.

Eine neue Besprechung verdient nun auch die sogenannte Lügenerzählung des Odysseus, worin er der Penelope angibt, er sei aus Kreta und heisse Aithon, und Odysseus selbst sei noch im Lande der Thesproter und werde von dort unermessliche Schätze, die er selbst im Palaste des Königs Pheidon gesehen habe, heimbringen. Wir können nicht zweifeln, dass der Name *Αἴθων* (der Flammende, Leuchtende) kein bloss erdichteter und lügenhafter sei, sondern ein wirkliches Epitheton des Frühlingsgottes enthalte; aber auch der übrige Theil der Erzählung enthält, wenngleich in Form eines Räthsels, die volle Wahrheit. Aus dem Lande der Thesproter kommen heisst gar nichts anderes, als aus der Unterwelt kommen. Vgl. Pouqueville voyage dans la Grèce Tom. I. Préface p. XVI f. [1]): En descendant au midi de cette contrée, l'aspect du Chamouri m'apprit que j'entrai dans la Thesprotie,

1) Ich entnehme diese Stelle aus Creuzer's Symbol. IV, p. 147 f.

dont le territoire enchanteur est renfermé entre le Thyamis et l'Achéron. La decouverte du temple de Cichyre, celle d'une medaille au type d'Aïdoneus (Pluton) avec le chien Cerbère à l'exergue et le nom d'Aïdonie, conservé à la partie du canton de Margariti voisine du marais Achérusien, que les modernes nomment Valon-Doraco ou Val d'Orcus, me permirent d'y placer le séjour des Celtes (peuple épirote) qui se prétendaient issus de Dis ou Pluton (Caes. B. G. l. VI). Quoique Amoninus Liberalis relègue ces mêmes Celtes dans l'Amphilophie (Metam. IV), le temple du dieu dont ils se prétendaient les descendants, et le nom d'Aïdonie, furent des autorités plus puissantes que le temoignage de cet écrivain, pour me déterminer à encadrer le territoire qu'ils habitaient dans cette vallée. Le synchronisme de Thesprotus et de Proserpine étant historiquement prouvé (Paus. I, 17, VIII, 4. Strab. VIII) je dus également reconnaître que le canton de Paramythia fut la région antique des ombres (*εἶναι γὰρ νεκυομάντιον αὐτόθι* Pausan. IX, 30) par rapport à sa position au bords de l'Achéron (Plin. H. N. IV, 1. Thucyd. I. Herod. V. Scylax c. *Θεσπρωτοί.* Strabo VII, p. 324. Pausan. I, 17. Ptolem. III, 14. Liv. XVIII. Steph. Byz.) la terre des tenèbres (en l'appelant *μελαίνην γαῖαν Θεσπρωτῶν* Odyss. XIV, 314) à cause que les Grecs, placés plus à l'orient, voyaient chaque jour disparaître le soleil de ce coté; ce que fit aussi qu'ils y placèrent leurs enfers.

Abgesehen von der keltischen Phantasie und von dem historisch erwiesenen Thesprotus ist die Stelle instructiv genug, um die oben ausgesprochene Behauptung zu erhärten. Bedeutet aber Thesprotien die Unterwelt, so ist auch der Name des Königs *Φείδων* völlig klar: es ist der Sparer, der den Schatz der Erde während des Winters in der Unterwelt aufbewahrt, also ein Synonymon zu *Πλούτων*.

Die Unechtheit der zweiten *Νεκυία* im letzten Buche der Odyssee ist so allgemein angenommen, dass ich darüber kein Wort weiter verliere; der Kernpunkt dieses Einschiebsels ist die Parallele zwischen Odysseus und Agamemnon,

die natürlich mit dem ursprünglichen Mythus nichts zu schaffen hat. Eine ähnliche Parallele zieht bekanntlich das deutsche Gedicht vom grossen Rosengarten zu Worms, indem es Dietrich und Siegfried, die Helden zweier ursprünglich ganz getrennten Sagenkreise, mit einander kämpfen lässt.

Die übrigen Mittheilungen des Schlusses der Odyssee reihen sich jedoch wohl in den Zusammenhang des Mythus ein, und scheinen, was den Inhalt betrifft, der echten Sage anzugehören, obgleich die Form entschieden jüngeren Ursprung verräth. Dass die Verwandten der ermordeten Freier sich noch einmal zum Kampf gegen Odysseus rüsten, aber mit ihrem Widerstand nicht durchdringen können, findet seine Erklärung in der natürlichen Erscheinung, dass der Winter, auch wenn seine Kraft schon gebrochen ist, doch noch einmal versucht, seine Herrschaft geltend zu machen, aber nur, um seiner Ohnmacht dem siegreichen Frühling gegenüber völlig inne zu werden.

Wenden wir uns nun zur Etymologie des Namens Odysseus selbst. Die Erklärungen, die Homer selbst gibt, sind bekannt genug: nach der einen (I, 62) ist er der Gehasste, Angefeindete, vom Zorn des Poseidon Verfolgte [2]), nach der zweiten (XIX, 407) die seinem Grossvater Autolykos in den Mund gelegt wird, ist er der Zorn und Rache übende. Das passt allerdings auf den Schluss der Odyssee, denn er erscheint in dem Kampfe gegen die Freier als der rächende Frühlingsgott, der seine Feinde im gewaltigen Zorne vernichtet, und wir könnten uns bei dieser Etymologie beruhigen, wenn die Bedeutung nur auch auf die übrigen Odysseussagen, wie wir sie nun kennen gelernt haben, ohne Weiteres anwendbar wäre. Als das Gemeinsame aller dieser Sagen, haben wir gefunden, stellt sich die Fahrt des Frühlingsgottes zu der in der Unterwelt weilenden Erdgöttin heraus, wir müssen also auch in dem Namen des Helden eine

---

2) Vgl. auch Script. vitae Sophocl. fin.: *παρετυμολογεῖ δὲ (ὁ Σοφοκλῆς) καθ' Ὅμηρον καὶ τὸ ὄνομα τοῦ Ὀδυσσέως·*
„Ὀρθῶς δ' Ὀδυσσεύς εἰμ' ἐπώνυμος κακοῖς·
πολλοὶ γὰρ ὠδύσαντο δυσσεβεῖς ἐμοί."

Bezugnahme auf die Unterweltsfahrt vermuthen. Bekanntlich findet sich nun neben *Ὀδυσσεύς* die häufige Nebenform *Ὀδυσεύς:* sie ist die echte und nur eine durch das vorschlagende ŏ gebildete Nebenform von *δυσεύς*, der Untertauchende, der Niederfahrende, der in die Unterwelt Fahrende. *Δυσεύς* ist von *δύω* gebildet, wie *λυσεύς* (ein Beiname des Dionysos) von *λύω*, und das vorschlagende ŏ ist hinzugefügt, wie in dem Worte *ὀδούς*, lat **dens**, goth. **tunthus**, wie in *ὀβελός* (*βέλος*), *ὄβριμος* (*βρι* — *βρίθω*, *βριθύς* u. s. w.), *ὀδάξ* (*δάξ*, *δάκνω*), *ὀδύνη* (*δύη*), *ὄνομα* (**nomen**) u. s. w.[3]) Ja ich behaupte sogar, dass diese Etymologie schon im Homer zu finden sei. Wir haben oben die Stelle ausführlich besprochen, an der erzählt wird, wie Odysseus sich im dichten Walde auf Scheria unter dem Oelbaum in die Laubdecke hüllt, dort gleichsam ins Grab geht, und später, als der Ruf der Mädchen ihn erweckt hat, aus der Laubhülle wie aus einem Grabe aufsteht. An beiden Stellen verbindet der Dichter in offenbar etymologisierender Paronomasie mit dem Namen *Ὀδυσσεύς* das Verbum *ὑποδύσασθαι:*

οὓς ὑπ' Ὀδυσσεὺς δύσετο V, 481 und
θάμνων ὑπεδύσετο δῖος Ὀδυσσεύς VI, 127.

Schwächer, aber doch gleichfalls noch zu erkennen ist die etymologische Figur XVIII, 348:

ὄφρ' ἔτι μᾶλλον
δύη ἄχος κραδίην Λαερτιάδεω Ὀδυσῆος

---

3) Ueber die Etymologien eines „geistreichen Mannes", die in Lauer's Geschichte der Homer. Poesie (Nachlass I, p. 140) mitgetheilt werden: *Σίσυφος* von *σείω* und *ὑφός* (Wasserschüttler), *Κέφαλος* von *κάπω* und *ἅλς* (Hauchwasser), Odysseus (der Sohn des Stein-, d. h. Eisnetzers Laertes und des widerscheinenden Eises Antikleia) = *οὐδ-ὕσευς*, der nicht regnende, keinen Regen zulassende Held des Frostes, des kalten Winters, und seine Gattin Penelope fliessendes Nass, ist wohl noch zu milde geurtheilt, wenn Lauer sagt: „ich kann darin nur eine immerhin geistreiche aber grosse Missachtung gesetzmässiger Sprachforschung erblicken." Denn solche unglücklich unreife Einfälle sind es vornehmlich, wodurch alle Mythen- und Namendeutung, auch die streng wissenschaftliche, bei so Vielen in Verruf gekommen ist.

und für eine Anspielung auf den Namen *Ὀδυσεύς* wird man es gelten lassen können, wenn von seinem Eintritt in die Phaeakenstadt gesagt wird VII, 18:

ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε πόλιν δύσεσθαι ἐραννήν,

oder wenn Eumaios zum Odysseus sagt XVII, 276: *δύσεο μνηστῆρας*, oder endlich, wenn Athene XX, 53 den zagenden Odysseus mit den Worten tröstet:

κακῶν ὑποδύσεαι ἤδη.

Wenn nun Odyseus der Frühlingsgott ist, so müssen wir natürlich auch in seinem Vater Laertes ein ähnliches göttliches Wesen entdecken können. Wir lernen ihn im ersten und letzten Buche der Odyssee als einen Alten kennen, der sich vom Stadtleben ganz aufs Land zurückgezogen hat und dort seine alten Tage mit ländlichen Beschäftigungen im Garten, auf dem Fruchtfelde oder im Weinberge zubringt. Er erscheint in diesen Beschäftigungen wie selbst in seinem Anzuge, der im vier und zwanzigsten Buche ausführlich beschrieben wird, ganz als ein Landbauer, seine göttliche Natur zeigt sich aber doch darin, dass er nach der Wiedererkennung seines Sohnes und beim Anrücken der Feinde noch ganz jugendlich und im Vollgefühl der alten Kraft erscheint, wie ja auch Odysseus und Penelope trotz der zwanzig Jahre und darüber, die seit ihrer Verheirathung verflossen sind, ewig jung bleiben. Wir werden also nicht fehlgreifen, wenn wir in Laertes einen Gott des Anbaues sehen, der (dem nordischen Thialfi vergleichbar) dem Frühling die Wege bereitet. Und das scheint auch in dem Namen selbst zu liegen. Schon alte Grammatiker sagen, *Λαέρτης* sei gleichsam *λᾶας ἀερτάζων* (Eustath. Od. p. 1475, 26), oder *λίθους αἴρων, κουφίζων* (Etym. M. p. 554, 47.), der die Steine wegwälzt, um die Aecker urbar zu machen. Durch diese Etymologie, die also aus Laertes einen Steinwälzer macht, fällt übrigens ein überraschendes Licht auf die nachhomerische Sage, nach welcher Antikleia vor ihrer Verheirathung mit Laertes vom Sisyphus geschwängert sein soll, so dass Odysseus in Wahrheit nicht des Laertes, sondern des Sisyphus Sohn wäre. Nun wissen wir aber, dass Sisyphus der berüchtigte Steinwälzer der Unterwelt ist,

und der ganze Mythus von der unehelichen Geburt des Odysseus scheint demnach nur aus der Bedeutung des Namens Laertes selbst erwachsen zu sein, wenn wir nicht eine ursprüngliche Identität von Laertes und Sisyphus annehmen wollen.

Bekanntlich wird das Wort *λαός* mythisch von *λᾶς* abgeleitet mit Bezug auf die bekannte Sage von Deukalion und den Menschen, die aus den von ihm geworfenen Steinen entstanden sein sollen. Deukalion ist also in diesem Mythus ein Steinwerfer und könnte gleichfalls ein *Λαέρτης* genannt werden. Nun sagt aber Odysseus in seiner sogenannten Lügenerzählung zur Penelope (XIX, 180), er sei ein Sohn des Deukalion und heisse Aithon. Diesen Namen haben wir schon als einen wirklichen Beinamen des Gottes anerkannt, wie wir auch in der Erzählung von Pheidon und Thesprotien die Wahrheit, die sich nur in das Gewand des Räthsels gekleidet hat, fanden; in überraschender Weise drängt sich nun auch die Vermuthung auf, dass Deukalion mit Laertes identisch sei, und dass somit auch diese Angabe Wahrheit enthalte, und dass der Dichter die Worte

ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα XIX, 203

wörtlicher verstanden wissen wolle, als es seine Ausleger bis jetzt gethan haben.

Ich habe bisher den Telemachos wenig oder gar nicht erwähnt. Der Sohn des Frühlings und der Erde kann nichts anderes sein, als die Pflanzenwelt selbst, und daran scheint eine Erinnerung noch in dem Ausdruck bewahrt zu sein, dass die Götter ihn wie ein Gewächs, wie einen Pflanzensprössling haben gedeihen lassen: *θρέψαν θεοὶ ἔρνεϊ ἶσον* (XIV, 175), und selbst seinen Namen *Τηλέμαχος*, der aus der Ferne Kämpfende, Ringende, wage ich mit dem nordischen Namen Oervandil, der mit dem Pfeil Anstrebende, in dessen Person nach Uhland's Deutung der durch die Erddecke sich hindurchringende Pflanzenkeim symbolisiert ist, zusammenzustellen.

Der ganze Mythus von Telemachos aber scheint mir durchaus jüngeren Ursprungs zu sein, als die echte Odysseussage, und erst nach der Verbindung dieses Mythus mit

dem Troischen Kreise entstanden zu sein, worauf ausser dem frischen Ansatz der Erzählung im fünften Buche auch der Umstand hinweist, dass der grösste Theil der Telemacheia (der Besuch bei Nestor und Menelaos) sich im Troischen Sagenkreise bewegt. Ausser den beiden *Νεκυῖαι* (XI und XXIV 1—204) und dem Episodium von Ares und Aphrodite (VIII, 266—366) sind demnach die vier ersten Bücher der Odyssee als Dichtungen späteren Ursprungs zu bezeichnen, und diese Ansicht wird nicht wenig dadurch unterstützt, dass die Freier sowohl wie die Dienerinnen der Penelope, die in der letzten Hälfte der Odyssee mit Namen genannt werden und dort ein viel individuelleres Leben haben, in der Telemacheia nur unbestimmt bezeichnet d. h. als bekannt vorausgesetzt werden.

Es bleiben demnach als echte Bestandtheile der alten Odyseussage übrig: die Fahrt zur Kirke, die Fahrt zur Kalypso, die Fahrt zu den Phaeaken und die Fahrt zur Penelope, an welche sich die übrigen Abenteuer (die Blendung des Kyklopen, der Windschlauch des Aeolos, die Fahrt durch Skylla und Charybdis, die Rinder des Helios u. s. w.) anlehnen [4]. Jede dieser vier Hauptsagen (von denen die Fahrt zur Kirke jedoch auch nicht ganz frei ist vom Verdachte späteren Ursprungs) hat zum Inhalte die Fahrt des Frühlingsgottes in die Unterwelt, um sich mit der unten weilenden Erdgöttin zu vermählen; jede war ursprünglich ein für sich bestehender Mythus, und der letzte Ord-

---

4) Bernhardy Gr. Lit. II, 100: „Weit einfacher ist die Forschung über den Organismus der Odyssee: deren Plan und kritische Fragen von Nitzsch in der Hallischen Encyklopädie und in der Einleitung zum zweiten Theile seines Commentars gründlich entwickelt sind. Wie passend und zusammenhängend nun auch alles in der Zergliederung des Gedichts erscheint, so folgt doch daraus nicht, dass nothwendig die jetzigen Glieder ursprünglich beisammen gewesen und einander gefordert hätten; sondern der alte Plan war innerlich befriedigt, wenn er die Abenteuer, die Rückkehr und die Rache des Helden enthielt." Ich freue mich sehr, dass das Ergebniss meiner Forschungen mit dieser Ansicht meines verehrten Lehrers vollkommen übereinstimmt.

ner oder Dichter, von dem die jetzige Gestalt der Odyssee (mit Ausschluss jedoch wohl der beiden Νεκυΐαι und des Aresepisodiums) herrührt, hat nichts gethan, als die einzelnen Sagen mit einander verbunden und die spätere Telemachossage in den Complex der Odysseussage eingefügt. Wir müssen ihm das Zeugniss geben, dass er dabei mit grossem Geschick verfahren ist; und wer auch immer dieser letzte Ordner gewesen sei, für einen Bänkelsänger gewöhnlichen Schlages könnten wir ihn nicht halten, auch wenn wir ihm nichts weiter zuschreiben wollten, als die Vereinigung der früher getrennten und für sich bestehenden Sagen. Es scheint aber, dass er, allerdings unter Mitwirkung des fortdichtenden Volksgeistes, der ja jene Sagen ursprünglich geschaffen hatte (und welcher Dichter kann denn sagen, dass er ein Gedicht ohne den mitdichtenden Geist seines Volkes und seiner Zeit sich allein aus den Fingern saugen könne?), noch ein Weiteres gethan und den Naturmythus auf das Gebiet des Ethischen erhoben habe. Und hierzu bedurfte es vornehmlich der Einreihung des Telemachos. Denn die ethischen Mächte können erst in den Kreisen des Familien- und Staatslebens zur Geltung kommen, die ohne die Person des Telemachos schwerlich zu der lebensvollen Darstellung gelangt sein würden, die uns nun in dem wunderbaren Gedichte, das schon die Alten mit Recht einen Spiegel des Lebens nannten, vorliegt. Denn wenn ich auch glaube, die ursprüngliche Odysseussage in der Hauptsache erklärt und gedeutet zu haben, so bilde ich mir doch keineswegs ein, damit zugleich die ganze Odyssee erklärt zu haben. Denn allerdings ist in ihr ausser der von mir nachgewiesenen Welt der Natur noch eine unendlich reiche Welt sittlicher und geistiger Verhältnisse, die ich in meinen Untersuchungen begreiflicher Weise kaum habe berühren können.

Wie sich aber an die einfache Naturanschauung die tiefsten ethischen Ideen anlehnen und aus ihr geboren werden, das haben wir zum Theil schon im Verlaufe der Untersuchung selbst sehen können: die Idee von der Unsterblichkeit und dem Leben nach dem Tode geht unmittelbar

aus der Betrachtung des Naturlebens, wie es der Mythus von Demeter und alle verwandten, also auch der Odysseusmythus auffasst, hervor.

Das schlagendste Beispiel möchte aber wohl die Oedipussage sein, deren physische Deutung ich hier jedoch nur skizziert mittheilen kann. Oedipus (die alte Form ist *Οἴδεκος*, der Anschweller, Befruchter) ist der Frühling und als solcher der Sohn des Winters (*Λάϊος*) und der Erde (*Ἰοκάστη*, die Veilchengeschmückte, vgl. die oben mitgetheilten Notizen über die Veilchen der Persephone). Der Frühling heisst der Sohn des Winters, wie der Tag der Sohn der Nacht heisst; er erschlägt seinen Vater, d. h. der Frühling vernichtet den Winter, aus dem er selbst hervorgegangen ist, er überwindet die Sphinx, wie Apollon den Python tödtet, und vermählt sich mit seiner Mutter, der Mutter Erde.

Und aus diesem höchst einfachen Naturmythus konnte die gewaltige, alle Tiefen unseres ethischen Bewusstseins aufregende Tragödie des Sophokles erstehen! Die Kenner des nordischen Alterthums wissen übrigens, dass auch der Stoff der geistigsten Tragödie Shakespeare's: Hamlet, nichts sei als ein einfacher Naturmythus, dessen historisierte Fassung in der Geschichte des Amlethus bei Saxo Grammaticus vorliegt.

XII.

Wenn wir in Odyseus den Frühlingsgott gefunden haben, so müssen wir unter den bekannten Göttern der Griechen auch denjenigen nennen können, der ursprünglich an der Stelle des Odyseus verehrt wurde, oder als dessen Beiname der Name *'Οδυσσεύς* gelten kann.

Dieser Gott kann kein anderer sein als Hermes. Auf ihn weist Alles hin. Er hat wie Odysseus mit Penelope den Pan erzeugt, seinem Wesen entsprechen die zahlreichen Epitheta des schlauen Odysseus, er gibt dem Odysseus das Kraut *μῶλυ*, er kommt zur Kalypso, um die Abfahrt des Odysseus zu bewirken, er treibt die Rinder des Helios fort, ihm opfern die Phaeaken, die ja auch den Odysseus wie einen Gott ehren, er endlich heisst der Argostödter, wie auch Odysseus nach unserer Auseinandersetzung ein Argostödter ist.

Den vollen Beweis kann natürlich nur eine genauere Untersuchung des Hermesmythus bringen, die ich mir für einen folgenden Theil meiner Forschungen aufspare.

Vorläufig begnüge ich mich mit der Hinweisung auf die Ansicht O. Müllers [1]), der in dem ursprünglichen Hermes einen Gott des ländlichen Segens erblickt. Zwar geht Müller, wie Nitzsch zur Od. I, 84 nachweist, zu weit, wenn er in der Ilias nur diese Seite des Hermes berücksichtigt findet, aber die Sache lässt sich nicht bestreiten, und es ist nicht allzu schwer, die „anstellige Klugheit und Gewandtheit, mit welcher er gern den Menschen hilft",

1) Proleg. einer wissensch. Myth. p. 354 f. Vgl. auch die Abhandlung von Dr. Wehrmann im Programm des Pädog. zum Kloster U. L. Fr. in Magdeburg 1848: „Das Wesen und Wirken des Hermes. Ein Beitrag zur Philosophie der Mythologie."

mit dem Wesen der „ländlichen Naturgottheit" zu vereinigen. Seinen Namen selbst leite ich von εἴρω, ἔρω, sero ab, und finde schon in den Bedeutungen dieses Wortes (säen, anreihen, verknüpfen, reden) die verschiedenen Seiten des Gottes vorgezeichnet.

Nur ist es vom höchsten Interesse zu sehen, wie dem Heros Odysseus bei den Griechen göttliche Ehren erwiesen sind, und welchen Charakter er in diesen Verehrungen hat. Darüber spricht Lauer a. a. O. p. 250 ff. also:

„Bei den Eurytanen (in Aitolien) befand sich ein Orakel des Odysseus[2]). Zu Trampya am Lakmon-Gebirge wurden ihm göttliche Ehren erwiesen[3]). In Lakonien hatte er ein ἡρῷον[4]); desgleichen in Tarent, welches vom Peloponnes aus kolonisiert war[5]). In Boiotien sollte nach einer Sage Odysseus geboren und bei Alalkomenai von seiner Mutter ausgesetzt worden sein[6]). Um uns zu überzeugen, dass diese Verhältnisse nicht erst aus der Homerischen Dichtung in das Leben übergegangen sind, wollen wir uns nicht blos erinnern, dass die innig mit Odysseus verbundene Penelope ebensowohl mit ihrem Vater Ikarios nach Sparta, als nach Akarnanien und Ithaka gesetzt wird, sondern auch einen Blick nach Italien werfen. Hierhin müssen seit den frühesten Zeiten Colonisationen oder Wanderungen von Griechenland stattgefunden haben, worauf schon die Sagen von Oinotros und Peuketios gehen. Teleboer werden geradezu als Bewohner von Capreae genannt. In der Bucht von Hipponion liegen die ithakesischen Inseln mit der Warte des Odysseus (Plin. H. N. III, 13). Fast keine irgend bemerkenswerthe Stadt in Unteritalien ist ohne eine Sage von Odysseus. Es würde zu weit führen, wollte ich hier auf Einzelnheiten eingehen, ich verweise auf Klausen Aeneas und die Penaten Bd. II. S. 1129—1154, und begnüge mich nur auf den allgemeinen Charakter aufmerksam zu machen,

2) Aristot. und Nikandros bei Tzetzes Lycophr. 799.
3) Tzetz. Lycophr. 800.
4) Plut. Q. Gr. 48.
5) Aristot. mirab. ausc. 114. Lorentz de rebus sacris Tarent. p. 17.
6) Lycophr. Cass. 786. ibiq. Scholl. Istros in schol. Venet. ψ, 783.

den Odysssus in diesen italischen Lokalen gehabt hat. Er ist ein vorherrschend agrarischer, idyllischer, ländlicher, der somit von dem Heldenhaften des Homerischen Odysseus bedeutend abweicht. Anzunehmen, dass Odysseus einst in Italien (wo wegen der reichen Weide und Felder die dorthin übergesiedelten Leleger von Krieg und Schifffahrt ab- und zu Viehzucht und Ackerbau hingezogen würden), diesen agrarischen Charakter gewonnen und sich mit einem in Italien schon vorhandenen, ihm ähnlichen Heroen vermischt und verbreitet habe, würde nur einen Theil der in Italien vorhandenen Sagenformationen erklären, keineswegs aber alle, schon deshalb nicht, weil nicht alle hellenischen Bewohner Unteritaliens dem Lelegerstamme angehörten. Vielmehr kommt man bei Berücksichtigung aller Einzelheiten zu der Ueberzeugung, dass dem italischen und ithakesischen Charakter des Odysseus ein dritter zu Grunde liege, der beide Richtungen in sich vereinigt habe. Wir haben von einer Sage, in welcher dieser vermittelnde Charakter des Odysseus geherrscht hat, keine volle Kenntniss; sie muss in die fernste Urzeit zurückgehen. Der ithakesische ist in die epische Poesie aufgenommen und durch dieselbe verklärt; der agrarische ist theils an Einzelheiten im Homer, theils in Sagenspuren des westlichen Griechenlands, theils endlich in Trümmern der italischen Sagen zu erkennen. Als Kriegs- und Seehelden steht ihm Athene, als agrarischem Hermes zur Seite. Einzelne Spuren des agrarischen Odysseus finden sich auch im Homer. Vor der Hand geht uns derselbe jedoch nichts weiter an, sondern nur der heldenhafte, ithakesische, von dem ich sagte, dass er in die epische Poesie und namentlich in die Homerische aufgenommen sei." — „Pan war bekanntlich der Heerden- und Weidengott, den vor Allem die pelasgischen Arkadier verehrten. Was ging er die auf der See sich tummelnden Leleger an? Die Sage also, nach welcher Pan ein Sohn des Odysseus und der Penelope war, kann nur entweder von den Pelasgern ausgegangen oder erhalten sein, während die Leleger sie gar nicht schaffen konnten, oder, wenn sie sie von Alters her kannten, bei ihrer veränderten

Lebensart und bei dem dieser gemäss umgebildeten Charakter des Odysseus sie vergessen, wenigstens ganz zur Seite liegen lassen mussten. Es ist möglich, dass, wenn wir diese Richtung, in die uns die Abstammung des Pan von Odysseus und Penelope führte, weiter verfolgten, wir mit Odysseus und Penelope aus dem Bereich der Heroenwelt in das der Götter gelangten. Aber dergleichen Untersuchungen sind zumal bei so wenig Material ausserordentlich intrikat, und namentlich halte ich auch einen sofortigen Schluss aus derartigen gleichen Verhältnissen von Helden auf die ursprüngliche Göttlichkeit dieser Helden für eine Uebereilung, vor der man sich gewaltig hüten muss. So gut man das Göttliche ins Heroische und dann ins Menschliche niederschlagen konnte, eben so gut konnte man Menschliches zuerst ins Heroische und weiter ins Göttliche hinaufheben."

So weit Lauer. In dem letzten Satze ist die euhemeristische Ansicht deutlich ausgesprochen, die ihn allein gehindert hat, das Richtige, dem er überall so erstaunlich nahe ist, zu sehen. Ich muss gestehen, dass es mir unbegreiflich ist, wie eine so tiefe Natur, wie sie uns aus den Lauerschen Forschungen überall so wohlthuend entgegentritt, einem so flachen Euhemerismus hat huldigen können, der sich von dem plattesten Rationalismus fast in Nichts unterscheidet. Er beruft sich an einer andern Stelle (a. a. O. p. 163 f.) auf den Sagenkreis Karls des Grossen und auf den „historisch erwiesenen" Britenkönig Artur, und scheint es für einen Unsinn zu halten, die Paladine Roland, Ganelon u. s. w. so wie die Ritter der Tafelrunde für ehemalige Götter erklären zu wollen. Und doch ist nichts leichter als das. Roland, Ganelon, und wie viele Paladine sonst noch, lassen sich als historische Persönlichkeiten gar nicht erweisen, der Tafelrunde ganz zu geschweigen; wenn aber ihr Kreis sich an die historische Persönlichkeit Karls anlehnt, so ist das nicht wunderbarer, als wenn sich in Dietrich von Bern Historisches und entschieden Mythisches begegnet, oder wenn in der Sage von Friedrich Barbarossa noch die allerentschiedensten Anklänge an Wodan wahrzunehmen sind. Nicht anders ist es mit dem Britenkönig Artur. Möge immerhin ein historischer Artur existirt haben, was durchaus

noch nicht ausgemacht ist, denn wenn wir alle Könige der Britischen Chronisten für historisch halten sollen, so müssten wir auch allen ältesten Königen des Saxo Grammaticus, an deren mythisch-göttlicher Natur kein Kenner mehr zweifelt, dasselbe Recht angedeihen lassen: so schliesst die Existenz eines historischen Artur die Annahme eines frühern mythischen noch gar nicht aus. Ich werde über ihn als Frühlingsgott der Kelten im nächsten Programm des Merseburger Gymnasiums ausführlicher reden.

Ich glaube also, man kann getrost so lange, bis das Gegentheil erwiesen ist, die Behauptung aufstellen, dass die göttliche Verehrung einem Menschen immer erst in sehr späten und depravierten Zeiten eintrete, und dass jeder wahrhafte Heros, der wirklich vom Volke in alter Zeit göttlich verehrt wird, als ursprünglicher Gott betrachtet werden darf.

Aber kehren wir zu Odysseus zurück! Ich brauche wohl kaum noch zu sagen, dass die Vermittelung zwischen dem heldenhaften Charakter des Homerischen und dem agrarischen des Italischen Odysseus durch das Resultat meiner Untersuchungen vollständig gegeben ist, und dass das Material zur Erklärung des Penelopeischen Pan, über dessen Dürftigkeit Lauer klagt, in den Homerischen Dichtungen in reicher Fülle vorliegt.

Mir sind diese Mittheilungen über den agrarischen Heros Odysseus so wichtig erschienen, dass ich kein Bedenken trage, den früher beabsichtigten Titel meiner Abhandlung: „Versuch einer mythologischen Erklärung der Odysseussage" in den entschiedenern: „Mythologische Erklärung d. O." umzuändern, da ich jetzt den früheren Titel nur für eine Form der falschen Bescheidenheit halten könnte. Ich halte die Identität des Hermes und des Odysseus jetzt für völlig erwiesen, und ich spreche das mit grosser Genugthuung den Ansichten gegenüber aus, die Herr Professor Nitzsch in seiner neuesten Schrift über die Sagenpoesie der Griechen, die ich so eben erhalte, darlegt. Er hat sich in früheren Schriften bemüht, die grossartigen Resultate der Wolfischen Divinationen für null und nichtig zu erklären, und bezeichnet nun auch das Ergebniss der Forschungen Lachmann's,

das er mit dem Ausdruck Kleinliedertheorie abfertigt, rund und nett als ein verfehltes. Das Resultat der Forschungen eines Forschers und Denkers wie Lachmann schlichtweg ein verfehltes? Gewiss, es ist schwer im Schmerz über eine solche Bezeichnung nicht bitter zu werden. Aber ich habe schon an einer früheren Stelle die hohe Verehrung ausgesprochen, die ich für Herrn Prof. Nitzsch fühle, auch wo ich mich mit ihm nicht in Uebereinstimmung weiss, und so wiederhole ich auch hier, dass ich seiner gründlichen und planmässigen Gelehrsamkeit die aufrichtigste Achtung zolle, auch da noch zolle, wo ich mich principiell für seinen entschiedenen Gegner halten muss. Ich werde ohne Zweifel aus seinem neuesten Buche sehr viel lernen, aber so viel glaube ich bei dem flüchtigen Durchblättern, was meine Zeit bis jetzt nur erlaubt hat, schon jetzt ersehen zu haben, dass das Princip, dem er bei der Beurtheilung der Homerischen Frage auch hier wieder folgt, unhaltbar ist. Sein Standpunkt ist ein pragmatisch-verständiger (wie ihn z. B. der gleichfalls pragmatisierende Gervinus in der Beurtheilung der Thiersage dem intuitiven Grimm gegenüber einnimmt), und er ist innerhalb dieser Sphäre ein ganzer Meister, aber der Divination, der Intuition und der Analogie, welche die Forschungen von Wolf, Welcker und Lachmann so sehr auszeichnet, scheint sein Sinn völlig verschlossen zu sein. Sollte denn eine Vermittelung der beiden so schroff sich gegenüberstehenden Ansichten nicht denkbar sein? Ich sollte meinen, mit der von mir aufgestellten Ansicht vom letzten Ordner der Odyssee, dessen Werth ich gewiss nicht unterschätzt habe, könnten die Freunde der Einheit sich einverstanden erklären. Die Odysseussagen für das Product der Erfindung eines Einzelnen zu halten ist nun, da sie als echte Volkssage, ja als unmittelbarer Ausfluss uralter Göttersage nachgewiesen sind, nicht mehr möglich. Aber zwischen der Sage und dem Gedichte liegt noch ein weiter Spielraum, und gerade darin scheint mir die Möglichkeit einer wirklich wissenschaftlichen Vermittelung sehr wohl gegeben zu sein.

Doch zurück zum Hermes-Odyseus. Ich habe zum Ueberfluss noch einen sehr interessanten Beleg für die Iden-

tität des Hermes und des Odysseus, der in nichts Geringerem besteht, als in dem „besagten Hammel", auf den zurückzukommen ich versprochen habe.

In der Teichoskopie fragt der alte Priamos die Helena, als er den Odysseus sieht, wer der Mann sei, der zwar kleiner als Agamemnon, aber an Brust und Schultern breiter anzuschauen sei. Seine Waffen liegen auf der Erde, aber er selbst schreite wie ein Bock durch die Reihen der Männer und sei einem Widder mit dichtwolligem Vliesse zu vergleichen, der durch die grosse Heerde silberwolliger Schafe dahinwandle: Il. III, 196 ff.:

αὐτὸς δὲ κτίλος ὣς ἐπιπωλεῖται στίχας ἀνδρῶν,
ἀρνειῷ μιν ἔγωγε ἐίσκω πηγεσιμάλλῳ,
ὅς τ᾽ οἰῶν μέγα πῶυ διέρχεται ἀργεννάων.

Wer sollte den Vergleich nicht höchst wunderlich finden? Eustathius weist zwar sehr verständig darauf hin, dass in dem Vergleich des Heeres mit einer Schafheerde nichts verächtlich Herabsetzendes liege (*οὐ μικροποιὸς ἡ παραβολὴ πώεϊ τὸν τοσοῦτον λαὸν εἰκάσασα*), sondern der Vergleich beziehe sich nur auf die Milde (*ἐνηές*), Ruhe (*ἠρεμαίαν*) und Gutmüthigkeit (*ἀκακοήθευτον*) des Odysseus bei der gegenwärtigen Bewegung. Aber auch so noch muss jeder den Vergleich seltsam finden, und mit der allgemeinen Redensart: „die Alten fühlten in solchen Dingen anders als wir", ist die Seltsamkeit nicht aufzuheben.

Erinnern wir uns nun, dass in den kyklopischen Märchen, die wir aus Lauer kennen gelernt haben, als wesentlicher Zug der Umstand erschien, dass der Gegner des Riesen sich in ein Widderfell steckt und mithin in Widdergestalt dem Riesen zu entrinnen trachtet, so wird der Schluss nicht gewaltsam sein, wenn wir annehmen, dass auch Odysseus in der ursprünglichen Sage nicht unter, sondern in dem Vliesse des Widders, dem Polyphem entronnen sei, und dass mithin in dem ursprünglichen Mythus Odysseus in Widdergestalt aufgetreten sei.

Nun berichtet uns aber Lucian in der bereits mitgetheilten Stelle (Deor. Dialogg. XXII, Tom. II. p. 320 Bip.), dass Hermes in Bocksgestalt die Penelope beschlafen

und mit ihr den Pan erzeugt habe. Eustathius' sagt (403, 39): *Πορφύριος δὲ καὶ κύριον ὄνομα οἶδε Κτίλον τινὰ, ὃν Διὸς λέγει ἀπόγονον.* Ich glaube, man kann daraus schliessen, Hermes-Odyseus habe geradezu den Beinamen *Κτίλος*, Widder, gehabt.

Was ist nun aber der Sinn dieser Widdergestalt? Der Widder mit dem goldenen Vliesse ist, wie wir wissen, die Symbolisierung des Pflanzensegens, des Fruchtreichthums, der fruchttragenden Jahreszeit, ja wir können sagen des Frühlings selbst; und wenn nun vom Frühlingsgott gesagt wird, dass er sich mit dem Widderfell behängt, dass er das Widderfell trägt, so heisst das nichts anderes, als dass er den Hort, die Fülle des Segens trägt. Daraus erklärt sich nun auch der „bocksfüssige" Pan von selbst, auch er wird dadurch als Gott des ländlichen Segens bezeichnet. Das Wort *πηγεσίμαλλος* übrigens scheint mehr zu bedeuten, als dickwollig, bekanntlich erklärten es die Alten sowohl für schwarzwollig als für weisswollig: Beweis genug, dass der wahre Sinn schon frühe verdunkelt ist. Ich vermuthe darin eine Beziehuug zum goldenen Vliesse, kann jedoch diese Vermuthung zur Zeit noch nicht etymologisch begründen, deutlicher aber klingt die alte Bedeutung der Schafe in dem Beiwort „silberweiss" *ἀργενναί* nach.

Auf den Hermes und seine Identität mit Odyseus beziehe ich endlich auch den *Ἑρμαῖος λόφος*, der über der Stadt von Ithaka liegt (Od. XVI, 471). Eustathius bringt über diesen Hermeshügel eine interessante Notiz 1809, 32: *οἱ δέ φασιν ὅτι Ἕρμαιος λόφος σωρος λίθων ἐστὶν ἐνόδιος ἢ βωμὸς ἢ λόφος ὑποκείμενος Ἑρμοῦ ἀνδριάντι. ἄλλοι νοοῦσιν Ἑρμαίους κοινῶς λόφους σημεῖα ὁδῶν κατὰ ποσήν τινα διάστασιν μιλιασμοῦ τυχὸν ἢ σταδιασμοῦ. Ἑρμῆς γάρ, φασι, πρῶτος οἷα κῆρυξ καὶ διάκτορος καθήρας τὰς ὁδοὺς, εἴ που λίθους εὗρεν, ἀπετίθει ἔξω ὁδοῦ. ὅθεν τοὺς τοιοῦτόν τι ποιοῦντας καὶ τὰς ὁδοὺς τῷ Ἑρμῇ ὡς διακτόρῳ ἐκκαθαίροντας εἰς τιμὴν Ἑρμοῦ τοὺς τῶν τοιούτων λίθων σωροὺς Ἕρμαια ἢ Ἑρμαίους λόφους καλεῖν. — — ἄλλοι δὲ εἶπον, Ἑρμῇ ἀνελόντι τὸν Ἄργον, ἐξ οὗ καὶ ἀργειφόντης ἐκλήθη, ἀνάγκην γενέσθαι δοῦναι*

δίκας τοῦ φόνου. ἐπεὶ δὲ Διῒ πεισθεὶς ἐπλημμέλησε το κακὸν καὶ ὤκνουν αὐτὸν τίσασθαι, προςέῤῥιψαν τὰς ψήφους ὁ καθένα τῶν κρειττόνων ἠρέμα τῷ Ἑρμῇ, βάλλοντος οἷον ἐκεῖνον λίθους. καὶ οὕτω τὴν τοῦ φόνου ποινὴν ἀφωσιώσαντο. καὶ οἱ τῶν ψήφων ἐκείνων λίθοι ἀναβάντες τῇ σωρείᾳ εἰς λόφον εἰς τιμὴν ὕστερον ἔπεσον τῷ Ἑρμῇ· ἐντεῦθεν γὰρ οἱ σωρευόμενοί που λίθοι τῷ Ἑρμῇ κατὰ τὴν ἐνταῦθα Ὁμηρικὴν φράσιν ἐπωνομάζοντο.

Diese Notiz veranlasst mich, in der Kürze noch über den „Argostödter" zu sprechen. Bekanntlich hat man daraus, dass Homer den Mythus von der Tödtung des Argos nirgends erwähnt, geschlossen, dass das fast stehende Beiwort des Harmes: Ἀργειφόντης, etwas anderes bedeutet. Schon alte Ausleger erklären es mit ἀργεφάντης, ἀπὸ τοο λευκῶς πάντα φαίνειν καὶ σαφηνίζειν, oder ὁ ἐν Ἄργει πρῶτον πεφηνώς, oder ὁ ἐναργεῖς τὰς φαντασίας ποιῶν u. s. w. Unter den Neueren hat Schwenck (etymol. Andeut. p. 125) die gewöhnliche Erklärung verworfen, und in dem Worte die Bezeichnung des Ἑρμῆς λευκός im Gegensatze des finstern unterirdischen gefunden, so dass es statt ἀργειφάνης, weissglänzend, stehe [7]).

Ich bleibe natürlich bei der alten Erklärung: Argostödter. Wir haben auch im Odysseus einen Argostödter gefunden, und der Ἀργειφόντης steht dem nordischen Fafnisbani durchaus gleich. Dass übrigens, wie Eustathius mittheilt, die Ermordung des Argos eine Sühne verlangt, scheint echte Sage zu sein: auch Apollon muss die Erlegung des Python durch Dienstbarkeit sühnen, wie Siegfried zur Sühne des Drachenmordes Gunthers Dienstmann werden muss; und ebenso sind die Leiden des Odysseus eine Sühne für die Blendung des Polyphemos.

Uebrigens scheint wie Odysseus, so auch sein Sohn Telemachos, als ländlicher Heros in Attika göttliche Ehren gehabt zu haben. Ich schliesse das aus dem Berichte des Eustathius 1349, 24: Σημείωσαι δὲ καὶ ὅτι παροιμία ἡ λέγουσα Τηλεμάχου χύτρα ἐπὶ τῶν διὰ πενίαν ἐν ὀσπρίοις

7) Wehrmann a. a. O. p. 5.

ἢ ὅλως εὐτελέσιν ἐδεσιοῖς πολυφαγούντων, οὐκ ἐκ τοῦ Ὁμηρικοῦ εἴληπται ἥρωος, ἀλλά τινος Ἀττικοῦ Τηλεμάχου, Ἀχαρνέως τὸν δῆμον. ὅς φασι κυάμων χύτραν ἀεὶ σιτούμενος ἦν, und zweifle trotz der Verwahrung des ehrlichen Erzbischofs nicht an der Identität dieses Attischen Telemach mit dem Homerischen.

Ist aber Odyseus Hermes, so ist Eurykleia, seine Amme — Maia, und *Μαῖα* wird sie ja auch fast stehend angeredet; sie also so zu sagen nur eine poetische Doppelgängerin der Antikleia, der Mutter des Odysseus, wie auch die Namen fast ganz dasselbe besagen, und ebenso reiht sich nun auch der treue *Εὔμαιος* durch den Namen *Μαῖα* bequem in die Verwandtschaft ein.

Und nun wage ich auch meine Ansicht über die Bedeutung des Wortes ῥαψῳδία mitzutheilen. Die bisherigen Erklärungen können kaum Jemanden vollständig befriedigen. Die Ableitung von ῥάβδος in der Bedeutung Stab macht Bänkelsänger aus den Rhapsoden, und die Ableitung von ῥάπτειν (nach dem bekannten ῥάψαντες ἀοιδήν des Schol. Pindar. Nem. 2, 2) macht sie gar zu Flickpoeten. Der letzte Ordner der Odyssee hat freilich die einzelnen Sagen vereint, zusammengefügt und meinetwegen auch zusammengenäht — obgleich der Flick- und Nähpoet mir nicht recht in den Sinn will —; aber danach könnte wohl die ganze Odyssee ein Flick- oder Nähgedicht heissen, nimmermehr aber die einzelnen Gesänge.

Nun nennt aber Sophokles im Oed. R. 309 die Sphinx ῥαψῳδὸς κύων. Das soll heissen: die Hündin, die ihr bekanntes Räthsel Jedermann vorsingt und ableiert (decantat) wie ein Rhapsode. Wenn aber diese Bezeichnung in dieser Bedeutung eines Dichters wie Sophokles und vollends in einer Tragödie wie Oedipus würdig ist, so will ich gern einräumen, dass ich von Poesie so gut wie nichts verstehe. Es wäre eine witzelnd reflectierende Bezeichnung, die höchstens Euripides, und auch er kaum, hätte gebrauchen können. Ῥαψῳδὸς κύων kann im Munde eines Sophokles nichts anderes bedeuten, als „Räthsel singende Hündin", und daraus folgt von selbst, dass ῥαψῳδοί Räthselsänger, ῥαψῳ-

δία aber *Räthselgesang* oder, wenn ich es in der Sprache des Nordens bezeichnen soll, *Runengesang* bedeutet. Auch ich leite dann das Wort von ῥάβδος ab, halte mich aber an die Bedeutung *Zauberruthe*, wie ja das verwandte Wort ῥόμβος auch *Zauberkreis* bedeutet: in dem Zauberhaften aber liegt zugleich — wie in dem nordischen Rûnen — der Begriff des Räthselhaft-Geheimnissvollen. Denn allerdings sind die einzelnen Lieder von Odysseus: seine Fahrt nach Aeaea, nach Ogygia, nach Scheria, nach Ithaka, wie wir gesehen haben, geheimnissvolle Räthsel. Freilich sagt *Bernhardy* (Gr. Litt. I, p. 217), dass die Ableitung von ῥάβδος, die *Welcker* durch ῥαβοςῳδός oder ῥαπιςῳδός näher zu bringen versucht habe, in allen Spielarten dem Gesetz der Griechischen Composition widerstrebe, aber ich glaube, dass es erlaubt ist, aus ῥαβάσσω, welches *Lobeck* Paralip. p. 72 für ein mit ῥάβδος verwandtes Wort erklärt, auf ein altes ῥάβω (zaubern) zu schliessen, von welchem sich ῥαψῳδός eben so bequem ableiten lässt, als von ῥάπτω.

Ich sehe voraus, dass ich mit dieser Erklärung einen gewaltigen Sturm über mich heraufbeschwören werde. Hallische Freunde, denen ich dieselbe mündlich mitgetheilt habe, haben schon mit Hand und Fuss dagegen protestiert, weil sie wohl fühlen, dass meine Forschungen, wenn diese Erklärung richtig ist, ihnen näher auf den philologischen Leib rücken müssen, als ihnen lieb ist. Denn diese Bedeutung setzt ein Bewusstsein des Naturmythus voraus, das sich vielleicht bis in die Attische Zeit hinein erhalten hat, und damit greifen diese Forschungen unmittelbar in die Homeriche Frage auch im engern Sinne ein. Handelte es sich bloss um die Bedeutung der Sage, wie sie vielleicht ein Jahrtausend vor dem Gedicht existierte, so würde man sagen können: Was geht uns die Sage an? Wir halten uns an das Gedicht. Für den Homer ist die Bedeutnng der ursprünglichen Sage so unwesentlich, als etwa für den Shakespeare'schen Hamlet die ursprüngliche Bedeutung der Amlethsage. Aber wenn ῥαψῳδία wirklich Räthselgesang bedeutet, so wird die Sache bedenklich.

Ich meinestheils könnte diese Erklärung des Wortes ῥαψῳδία leicht streichen, da das Resultat meiner Untersuchungen auch ohne sie in voller Kraft bleibt, aber ich lasse sie stehen und sehe dem Sturm, den sie möglicherweise erregen kann, furchtlos entgegen, da mir die Erforschung der Wahrheit über meine persönliche Ruhe geht.

Man wird mir die wohlbekannte Litanei von den Rhapsoden vorrhapsodieren. Man wird mir sagen: Rhapsoden seien die Sänger, die die einzelnen Theile der Homerischen Gesänge hinter einander bei den Agonen gesungen oder vorgetragen hätten, und ich werde antworten: beweist mir erst, dass ἐξ ὑπολήψεως den Sinn habe, den eure Hypothese verlangt; man wird mir sagen: rhapsodieren bezeichne eine ganz bestimmte Art des epischen Vortrags und werde zuerst mit Bezug auf die musikalische Begleitung des Vortrags von Hesiod gebraucht, und ich werde antworten: diese Hypothese steht auf sehr schwachen Füssen und hat durchaus nicht das Privilegium allein aufgestellt zu werden; man wird mir endlich sagen: ῥαψῳδεῖν bezeichne allen Nachrichten der Alten zufolge eine ganz bestimmte Art des declamatorisch-schauspielmässigen Vortrags, und ich werde antworten: diese Bedeutung steht mit meiner Erklärung durchaus nicht in Widerspruch. Wenn der Rhapsode ein heiliges Räthsel (es ist schon ein Räthsel, dass Hermes nicht mit seinem Götternamen genannt wird, sondern Odyseus heisst), ein Räthsel von den Geheimnissen des heiligen Frühlingsgottes Hermes vorträgt, so erwarte ich von ihm, dass der Gegenstand seines göttlichen Räthsels ihn ausserordentlich begeistert, dass eine fromme μανία, um mit Plato zu reden, über ihn kommt, und dass er diesen heiligen furor auch äusserlich in Gebärde, Bewegung und Stimme manifestiert; und daraus, denke ich, wird sich allerdings eine „besondere Art des declamatorischen Vortrags” ergeben.

Ich habe als Stamm ein Verbum ῥάβω, zaubern, angenommen. Im Griechischen existiert ein solches Verbum nicht mehr, wohl aber gibt es im Lateinischen ein **rabo** neben **rabio,** rasen, wüthen, wozu **rabies** und **rabidus** und weiterhin auch **rabula** und **rabulatio** gehören. Der Begriff dieses

Verbum stimmt sehr wohl: ich nehme an, dass die Wuth und Raserei ursprünglich eine durch Zauberei bewirkte Verzückung gewesen sei. Uebrigens mache ich darauf aufmerksam, dass *ῥαψῳδία* in späterer Zeit „Geschwätz" heisst, also fast dasselbe bedeutet, was **rabulatio.**

Haben wir einmal das Feld der Sprachvergleichung betreten, so können wir bei dem Lateinischen nicht stehen bleiben.

Es gibt im Nordischen ein merkwürdiges, bis jetzt noch nicht erhlärtes Wort **hrafnagaldr**, zu deutsch Rabenzauber, und dieses Wort ist wunderbarer Weise die Ueberschrift gerade des Liedes der Edda, welches in der Hauptsache einen ähnlichen Inhalt hat, wie die Homerischen Rhapsodien, des Liedes, welches die vom Weltbaum in die Unterwelt gesunkene Idhunn besingt. Ich kann es mir nicht versagen, das Lied aus Simrock's Uebersetzung der Edda p. 33 ff. vollständig mitzutheilen.

Hrafnagaldr Ódhins.

Odins Rabenzauber.

1. Allvater waltet,
Alfen verstehn,
Wanen wissen,
Nornen weissagen,
Iwidie mehrt,
Menschen dulden,
Thursen erwarten,
Walküren trachten.

2. Die Asen ahnten
Uebles Verhängniss,
Verwirrt von widriger
Wesen Zeichen.
Urda sollte
Odhrärir bewachen,
Der Menge des Volks
Zu wehren bemüht.

3. Auf hub sich Hugin
Den Himmel zu suchen,
Unheil fürchteten
Die Asen, verweil' er.
Thrains Ausspruch
Ist schwerer Traum,
Dunkler Traum
Ist Dains Ausspruch.

4. Den Zwergen schwindet
Die Stärke. Die Himmel
Neigen sich nieder
Zu Ginnungs Nähe.
Alswidr lässt
Sie oftmals sinken,
Oft hebt er die sinkenden
Aber empor.

5. Nirgend haftet
Sonne noch Frde,
Es schwanken und stürzen
Die Ströme der Luft.

In Mimirs klarer
Quelle versiegt
Die Weisheit der Männer.
Wisst ihr was das bedeutet?

6. Im Thale weilt
Die vorwissende Göttin
Herab von Yggdrasils
Esche gesunken.
Alfengeschlechtern
Idun genannt,
Die jüngste von Iwalts
Aelteren Kindern.

7. Schwer erträgt sie
Diess Niedersinken,
Unter des Laubbaums
Stamm gebannt.
Nicht behagt es ihr
Bei Nörwis Tochter,
So lange gewöhnt
An heitere Wohnung.

8. Die Sieggötter sehen
Nannas Sorge
Um die niedere Wohnung,
Sie geben ihr ein Wolfsfell.
Damit bekleidet
Verkehrt sie den Sinn,
Freut sich der Auskunft,
Erneut die Farbe.

9. Wählte Widrir
Den Wächter der Brücke,
Den Giallarertöner,
Die Göttin zu fragen
Was sie wisse
Von den Weltgeschicken.
Ihn geleiteten
Loptr und Bragi.

10. Weihlieder sangen,
Auf Wölfen ritten
Die Herrscher und Walter
Der Himmelswelt.
Odin spähte
Von Hlidskialfs Sitz
Und wandte weit
Hinweg die Zeugen.

11. Der Weise fragte
Die Wärterin des Tranks,
Ob von den Asen
Und ihren Genossen
Unten im Hause
Der Hel sie wüsten
Alter und Dauer
Und endlichen Tod.

12. Sie mochte nicht reden,
Konnt es nicht melden,
Wie begierig sie fragten.
Sie gab keinen Laut.
Zähren schossen
Aus den Spiegeln des Haupts,
Mühsam verhehlt,
Und netzten die Hände.

13. Wie schlafbetäubt
Erschien den Göttern
Die Harmvolle,
Die des Worts sich enthielt.
Jemehr sie sich weigerte,
Jemehr sie drängten;
Doch mit allem Forschen
Erfragten sie nichts.

14. Da fuhr hinweg
Der Vormann der Botschaft,
Der Hüter von Odins
Gellendem Horn.
Er nahm zum Begleiter
Den Sohn der Nal;
Als Wächter der Schönen
Blieb Odins Skalde.

15. Gen Wingolf kehrten
Widrirs Gesandte,
Beide von Forniots
Freunden getragen.
Eintraten sie itzt
Und grüssten die Asen,
Yggrs Gefährten,
Beim fröhlichen Mal.

16. Sie wünschten dem Odin,
Dem seligsten Asen,
Lang auf dem Hochsitz

Der Lande zu walten;
Den Göttern, beim Gastmal
Vergnügt sich zu reihen,
Bei Allvater ewiger
Ehren geniessend.

17. Nach Bölwerks Gebot
Auf die Bänke vertheilt,
Von Sährimnir speisend
Sassen die Götter.
Skögul schenkte
In Hnikars Schalen
Den Meth und mass ihn
Aus Mimirs Horn.

18. Mancherlei fragten
Ueber dem Mal
Den Heimdall die Götter,
Die Göttinnen Loki,
Ob Spruch und Spähung
Die Jungfrau gespendet —
Bis Dunkel am Abend
Den Himmel deckte.

19. Uebel, sagten sie,
Sei es ergangen,
Erfolglos die Werbung,
Und wenig erforscht.
Schwer zu schaffen
Scheine der Rath,
Dass ihnen die Göttliche
Auskunft gäbe.

20. Antwortete Omi,
Sie hörten es Alle,
Die Nacht sei zu nützen
Zu neuem Entschluss.
„Bis Morgen bedenke
Wer es vermag
Glücklichen Rath
Den Göttern zu finden."

21. Ueber die Wege
Der Mutter Walis
Sank die Nahrung
Fenrirs nieder.
Vom Gastmal schieden
Die Götter entlassend
Hroptr und Frigg,
Als Hrimfaxi auffuhr.

22. Da hebt sich von Osten
Aus den Eliwagar
Des reifkalten Riesen
Dornige Ruthe,
Mit der er in Schlaf
Die Völker schlägt,
Die Midgard bewohnen,
Vor Mitternacht.

23. Die Kräfte ermatten,
Ermüden die Arme,
Schwindelnd wankt
Der weisse Schwertgott.
Es ebbt der Strom
Der eisigen Luft
Und betäubt die Sinne
Der ganzen Versammlung.

24. Da trieb aus dem Thor
Wieder der Tag
Sein schön mit Gestein
Geschmücktes Ross;
Weit über Mannheim
Glänzte die Mähne:
Des Zwergs Ueberlisterin
Zog es im Wagen.

25. Durchs nördliche Thor
Der nährenden Erde
Unter des Urbaums
Aeusserste Wurzel
Gingen zur Ruhe
Gygien und Thursen,
Die Geschlechter der Zwerge
Und schwarzen Alfen.

26. Auf standen die Herrscher
Und die Alfenbestralerin;
Nördlich gen Nifelheim
Floh die Nacht.
Ulfrunas Sohn
Stieg Argiöl hinan,
Der Hornbläser,
Zu den Himmelsbergen,

„In D. 56 (der jüngeren Edda) sagt Simrock p. 352, sehen wir Idunn mit ihren verjüngenden Aepfeln von dem Riesen Thiassi, der die Gestalt eines Adlers angenommen hatte, entführt, worauf die Asen grauhaarig und alt werden. Sie nöthigen darum Loki, der an ihrer Entführung Antheil genommen hatte, sie wieder zurückzubringen. Er thut diess in Gestalt einer Nuss oder, nach anderer Lesart, einer Schwalbe, wobei Thiassi ums Leben kommt. Hiernach deutet Uhland Idunn, in deren Namen er schon die Erneuung ausgedrückt findet, auf den wiederkehrenden Frühling, oder näher auf das frische Sommergrün in Gras und Laub, und ihre Entführung durch den Riesenadler auf die Entblätterung der Bäume und Entfärbung der Wiesen durch den rauhen Hauch der Herbst- und Winterwinde. Auch auf Idunns Erscheinung in unserm Liede findet diess Anwendung, so wenig dessen Inhalt sonst mit Snorri's Bericht übereinstimmt. Idunn (Urd) ist auch hier verschwunden, aber kein Riese hat sie entführt: sie ist von der Weltesche herabgesunken und weilt in Thälern bei Nörwis' Tochter, der Nacht, wie es scheint, in der Unterwelt, wodurch ihr Schicksal dem Gerdas (Gerdhrs) in dem zuletzt besprochenen Liede ähnlich wird. Das Herabsinken von der Weltesche zeigt uns Idunn wieder als den grünen Blätterschmuck, in dem die Triebkraft der Natur sich verkündet. Das Verschwinden der schönen Göttin, die in der Pflanzenwelt waltet, ist auch hier der Herbst, und der allgemeinste Sinn des Liedes lässt sich dahin angeben, dass die Götter in dem Eintritt der Winterzeit ein Sinnbild des nahenden Weltuntergangs erblicken, da sie beim Abfallen des Laubes von trüben Ahnungen ergriffen werden, ein Gefühl, dessen auch wir uns nicht erwehren." „Aus diesem allgemeinsten Sinn unseres Liedes werden wir auch über das Einzelne Aufschluss erlangen. Nur der Name „Odins Rabenzauber" bleibt eine nicht mit Sicherheit zu lösende Rune." Simrock bespricht hierauf die Ansicht Uhland's, der den Titel auf den jedoch nur in der dritten Strophe vorübergehend erwähnten Hugin, den Raben Odins, bezieht und vermuthet, dass ein zweiter

fehlender Theil das Ergebniss des Rabenflugs und die endliche Erlösung Idunns dargestellt habe. Simrock weist diese Ansicht zurück und zeigt, dass dieses Lied ein Vorspiel zur **Vegtamskvidha**, dem Liede von Baldurs Tode, sei. Der Name Rabenzauber, **hrafnagaldr**, bleibt also nach wie vor dunkel und unerklärt.

Ich wage es ihn mit dem lateinischen **rabo** und dem von mir angenommenen *ῥάβω* in Verbindung zu setzen und in **hrafn** die Bedeutung Zauber zu vermuthen. Das Wort **hrafnagaldr** wäre dann analog dem deutschen Karlmann, Schalksknecht **irmindeot**, tautologisch zusammengesetzt.

Aber das Lautverschiebungsgesetz stimmt nicht. Denn nordisches **f** verlangt griech. und lat. **p**.

Es liegt nahe, von **rabo** weiter zu **rapio** und **rapto** zu gehen und auch in diesen Worten den Begriff des Hinreissens auf ein ursprüngliches Verzücken durch Zauber zu beziehen. Und das führt uns noch einmal zu dem griechischen *ῥάπτω*, was in seiner Form dem lateinischen **rapto** durchaus gleich ist, zurück. Hat es keine andere Bedeutung als zusammennähen oder zusammenheften? O freilich, und vielleicht gerade die, welche wir suchen. Hesychius sagt: *ῥάπτειν, μηχανᾶσθαι, κατασκευάζειν. Ἐράπτομεν, ἐβουλεύομεν.* Hom. Od. III, 118 und XVI, 423 gebraucht *κακὰ ῥάπτειν* und Od. XVI, 379 *φόνον ῥάπτειν*, und XVI, 422 *θάνατόν τε μόρον τε ῥάπτειν.* Vgl. Herodot. IX, 17: *ἐπ' ἀνδράσι Ἕλλησι φόνον ἔῤῥαψαν.* Eurip. Andr. 837: *Φόνον ῥάψασα συγγάμῳ σέθεν.* 912: *μῶν ἐς γυναῖκ' ἔῤῥαψας οἷα δὴ γυνή*; und *ῥάψαι θάνατον* findet sich bei Jambl. V. P. p. 434. Ich entnehme diese Stellen aus Dindorf's Stephani Thesaurus p. 2342, wo sich zum Schluss des Artikels *ῥάπτω* die Notiz findet: Sic *ῥάπτειν ἐπιβουλάς* quidam Comicus [Alexis] dicit apud Athen. 13, p. 568 A. *Ῥάπτουσι δὲ πᾶσιν ἐπιβουλάς* de lenocinantibus loquens, qui puellas lenociniis mangonizant. Man sagt, diess sei nur ein metaphorischer Gebrauch des Wortes *ῥάπτειν*, welches ursprünglich „nähen" und später „anzetteln" heisse, und beruft sich auf eine ähnliche metaphorische Anwendung des lateinischen **suo** in Terent. Phormio: **ne quid suo suat capiti.**" Aber hat

man wohl auch genügend beachtet, dass es der Komiker ist, der so spricht? In der Sprache der Komödie ist es vortrefflich zu sagen: Jemandem ein Unglück anheften, anflicken oder anzetteln; in der Sprache der Tragödie und in ernster Rede überhaupt wäre es abgeschmackt. Und hätte es wirklich nur diesen Sinn, warum fänden sich dann nur die höchst bedeutsamen Phrasen *κακὰ ῥάπτειν*, *φόνον ῥάπτειν*, *θάνατον ῥάπτειν* und *μόρον ῥάπτειν*? Was hat der Begriff des höchsten Unheils, des tödtlichen Verderbens, des unseligen Verhängnisses, der sich in allen diesen Phrasen wiederholt, mit dem Anflicken oder Anzetteln zu thun. Zum mindesten muss, wenn wir nur einigermassen eine anständige Ansicht von der Würde Homerischer Diction haben, in *ῥάπτειν* ein ähnlicher Sinn liegen, wie in unserm „brüten": auf Unglück, Mord, Tod und Verderben brüten, das liesse sich schon eher hören, denn es wäre darin doch schon eine Andeutung des grauenhaft-heimlichen, finster lauernden Anschlags, der auf das Verderben sinnt. Was hindert uns, anzunehmen, dass *ῥάπτω* ursprünglich zaubern hiess und besonders vom bösen, verderblichen Zauber gebraucht wurde? Es reiht sich dann einfach in die Verwandtschaft des latein. **rapto**, **rabo**, **rabies**, des griechischen *ῥάβδος* und des nordischen **hrafn** ein.

Haben wir aber in *ῥάπτω* einmal diese Bedeutung gefunden, so werden wir auch nicht anstehen können, die vielbesprochenen *ῥαπτὰ ἔπεα* des Pindar in einem ähnlichen Sinne zu erklären. Die *Ὁμηρίδαι ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί* sind nach meinem Dafürhalten die Homeriden, die Sänger verzückter Zauberlieder, die Sänger zauberisch geheimnissvoller Räthselsagen, d. h. sie sind *ῥαψῳδοί* in der von mir angenommenen Bedeutung. Ich glaube, dass diese Bedeutung auch der Würde der Pindarischen Diction angemessener ist, als die bisherigen Erklärungen, die doch mehr oder weniger auf einen ziemlich prosaischen Begriff hinauslaufen.

Aber wer sind die Homeriden? Auf keinen Fall Nachkommen eines Dichters Homeros, und wahrscheinlich nichts anderes, als Rhapsoden, d. h. Hermes- oder Frühlingsräthselsänger.

Ich verweise vorläufig auf die Untersuchungen Lauer's (a. a. O. I, p. 216—244), der auch ein ausführliches Verzeichniss der die Homeriden betreffenden Litteratur mittheilt. Seiner Ansicht, dass die Homeriden von Chios die Ilias, die Kreophylier von Samos hingegen die Odyssee gesungen hätten, kann ich nicht beistimmen. Eins seiner bedeutendsten Argumente ist die jüngere Abfassung der Odyssee. Es fällt mir nicht ein zu läugnen, dass die letzte Redaction der Odyssee eine jüngere Zeit verrathe als die letzte Redaction der Ilias, aber ich habe meine Gründe, die Odysseussagen für eben so alt, wenn nicht für älter zu halten, als den Sagenstoff der Ilias. Die Gesänge der Ilias, daran ist nicht zu zweifeln, waren allgemein verbreitet und bei der Nation beliebt, als der letzte Ordner der Odyssee die einzelnen Odysseussagen zu einem Ganzen verknüpfte; und wenn er für seinen Stoff ein aufmerksames Publikum finden wollte, so konnte er nicht umhin, seinen Stoff mit dem allgemein beliebten Sagenkreise der Ilias in Verbindung zu setzen. Es ist daher ganz erklärlich, dass gerade die ersten Bücher der Odyssee sich im Troischen Kreise bewegen, und ich glaube selbst in den Homerischen Aeusserungen: je neuer ein Lied sei, desto beliebter sei es bei den Menschen, einen Seitenblick auf die Beliebtheit der ilischen Lieder sehen zu dürfen. Nichts hindert uns anzunehmen, dass die einzelnen Odysseus- oder Hermeslieder schon in viel früherer Zeit gesungen seien, und sie werden sich natürlich an den Kultus des Gottes selbst angeschlossen haben. Die Träger und Bewahrer dieses Kultes waren die Homeriden, die am Feste des Gottes die heiligen Frühlingsräthsel vortrugen.

Ich beziehe darauf die von Bernhardy Gr. Litt. I, 217 mitgetheilte Stelle Athen. VII pr.: *Φαγήσια ἐξέλιπε δὲ αὔτη καθάπερ ἡ τῶν ῥαψῳδῶν, ἣν ἦγον κατὰ τὴν τῶν Διονυσίων· ἐν ᾗ παριόντες ἕκαστοι τῷ θεῷ οἷον τιμὴν ἀπετέλουν τὴν ῥαψῳδίαν*, in Verbindung mit der bekannten Notiz Harpocrations: *Ὁμηρίδαι· Ἰσοκράτης Ἑλένῃ· Ὁμηρίδαι γένος ἐν Χίῳ ὅπερ Ἀκουσίλαος ἐν γ', Ἑλλάνικος ἐν τῇ Ἀτλαντιδι ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ φησιν ὠνομάσθαι. Σέλευκος δὲ ἐν β' περὶ*

βίων ἁμαρτάνειν φησὶ Κράτητα νομίζοντα ἐν ταῖς ἱεροποιίαις Ὁμηρίδας ἀπογόνους εἶναι τοῦ ποιητοῦ· ὠνομάσθησαν γὰρ ἀπὸ τῶν ὁμήρων, ἐπεὶ αἱ γυναῖκές ποτε τῶν Χίων ἐν Διονυσίοις παραφρονήσασαι εἰς μάχην ἦλθον τοῖς ἀνδράσι καὶ δόντες ἀλλήλοις ὅμηρα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο, ὧν τοὺς ἀπογόνους Ὁμηρίδας λέγουσιν. Die Sache würde ganz klar sein, wenn statt ἐν ταῖς ἱεροποιίαις Ὁμηρίδας geschrieben stände τοὺς ἐν ταῖς ἱεροποιίαις Ὁμηρίδας, die bei der Besorgung des Opfers oder des Gottesdienstes fungierenden Homeriden. Ich weiss nicht, ob es zu kühn ist, den Ausfall eines τοὺς zu vermuthen, an einen Kratetischen Büchertitel denkt ja doch wohl Niemand mehr ernstlich. Aber auch so lässt sich aus der „albernen" Erklärung des Seleukos, wie Lauer sie nennt, noch immer so viel sehen, dass die Homeriden in engster Beziehung zu dem Feste des Gottes stehen. Aber des Dionysos nicht des Hermes? Ganz richtig; aber es liegen genug Gründe vor, anzunehmen, dass der entschiedene jüngere Kultus des Dionysos erst in späterer Zeit an die Stelle des Hermeskultus getreten sei, und dass die Rhapsodieen, die ursprünglich den Hermes-Odysseus feierten, später auf den Dionysos übertragen seien.

Ausführlicher werde ich hierüber in einem folgenden Theil meiner Forschungen zu reden haben; vorläufig erinnere ich nur daran, „dass der Wein ja auch in der Odyssee eine grosse Rolle spielt: Odysseus bei den Kikonen (Od. IX, 45), beim Polyphem (Od. IX, 346 ff.) und bei der Kirke (Od. X, 235)" (Lauer a. a. O. p. 251. A. 187).

Nachtrag zu S. 79.

In neuester Zeit sind in Südafrika ganze Schaaren von Affen gefunden, deren Grösse die der bisher bekannten species weit übertrifft. Man hat daher die interessante und nicht unwahrscheinliche Hypothese aufgestellt, dass die beiden rauchen Gorgonenhäute des Hanno eben nur Häute von solchen menschenähnlichen Affen gewesen seien.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

